
ع-١٥٧٨

صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

شرح العقائد النسفية
لبعض علماء اللاهور

شرح العقايد النسفيه
قلمی (نادر)

شرح العقائد النسفيه
قلمی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي العظيم، والصلوة على رسوله محمد النبي الكريم، وعلى آله هداة طريق القطع واليقين، واصحابه حماة الملة والدين اجمعين اما بعد فيقول العبد الضعيف عبد الغفار بن خير الدين محمد اللاهوري تغمده الله بغفرانه لما رايت شرح العلامة التفتازاني للعقائد النسفية اكثر مسائله مبنيا على الجمع والتطبيق بين عقائد الفقهاء الحنفية وبين كلام المتكلمين من الاشعرية ومقالات الفلسفية لكونه جامعا بين المنقول والمعقول محققا في الفروع والاصول وانا الضعيف القاصر عن هذا الكمال مسئول عن الاعتقاد لعقائد الفقهاء واقامة ما اقاموا عليها من الادلة القطعية

وكل مسئول بقدر وسعه وطاقته ومع ذلك قد منع الفقهاء

رحمهم الله عن الاشتغال بدقائق علم الكلام مع كون علم التوحيد

والصفات من اهم الواجبات اردت ان اشرحه شرحا مجردا

جواب لما

عن تخيلات الفلسفية وظنيات الاشعرية جامعا المقالات

الفقهاء مع بعض دلائلهم ليكون وسيلة لنجات الآخرة

عند الله تعالى وهو حسبي ونعم الوكيل قال الامام الاعظم

ابو حنيفة الكوفي رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما

عليها فيشمل كلا بابيه اصول الدين وفروعه والاول منه

يختص بالفقه الاكبر وقد يزاد عملا ليطابق قول الاشعرية

العلم بالاحكام الشرعية العملية ولا يفيد لان احكام العقائد

يتعلق بعمل القلب وعمل اللسان واحكام الفروع يتعلق بهما

اقرار لقدرته

وبسائر الجوارح ايضا كالنية والقراءة والقيام ان قيل

لو كان العقائد من الفقه لكان اصول الفقه اصولا لها مع انها

اصل الشرائع قلنا بانها يسمى باصول الدين وتفريع بعض مسائل

الفقه على بعضها شائع فهي جزء من اصول الفقه كما يدل عليه

تدوين الاصوليين على ان اصالتها لثبوتها بالادلة العقلية

لا ينافي كونها من فروعها لثبوتها بالادلة النقلية فان انقسام

الدليل النقلي الى اقسام مع احكامه يجري في العقائد كما ان

مسائل اصول الفقه تثبت بتلك الادلة ايضا ويشرطها اصول اخر

غير تلك الاصول وفعل الاصولي وهو استنباط المسائل من الادلة

والعمل على ما ادى اليه اجتهاده بطريق الوجوب وحرمة ضده ذلك

يشمله تعريف الفقه وكذا التصديق بمسائله ان ظنا فظنا وان قطعا

على تقدير زيادة قيد عملا فيه

فقطعا وكذا صحة وفسادا او معرفة النفس بالشئ غير التصديق به

كما سيظهر في مبحث الايمان والمذكور فيه كيفيات الاستنباط

والادلة الاربعة هي المستنبطة منها وينبغي ان يعلم قبل الشروع

في الكتاب ان المخالفين من علماء الكلام يسمون اصولهم

بالكلام لكونه بازاء المنطق لهم بزعمهم وعلماؤنا يسمون

اصولهم بعلم التوحيد والصفات تمييزا بين الحق والباطل

وردا على القائل بتعدد الصفات ومن ينكرها ومن ثم

قال القاضي الامام ابو يوسف رحمه الله العلم بالكلام جهل

والجهل

والجهل بالكلام علم وعنه رحمه الله انه قال من اشتغل بدقائق
علم الكلام لا ينبغي الصلوة خلفه اعلم انهم اختلفوا في ان
اول ما يجب على المكلف اي شئ هو فقال الاشعري هو العلم
بالله تعالى وقال آخرون هو النظر المودي الى العلم بحدوث
العالم وثبوت الصانع فالحجة عند البعض انما هو العقل
وعندنا كل من العقل والنقل حجة فشرع المصنف رحمه الله
على طريق الاحتجاج بالعقل ببيان تحقق ما نراها من الموجودات
في الخارج وثبوت العلم بها اولا وباسباب العلم مما يودي اليه
من دليل العقل والنقل ثانيا وحدوث العالم وثبوت الصانع
المتصف بالصفات الكاملة ثالثا فقال قال اهل الحق
وهم اهل السنة والجماعة من علمائنا الحنفية رحمهم الله وقد
اشتهر عند علماء ما وراء النهر بالماتريدية قال الامام
البزدوي في اصول الاصول في علم التوحيد والصفات
التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم
طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون

[illegible]

ومضى عليه الصالحون وهو الذي ادركنا مشايخنا ومضى على ذلك

سلفنا اعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدًا وعامة اصحابنا رحمهم الله انتهى

اقول هذا الكلام مبنى على مقدمتين الاولى ان الاستدلال

بالنقليات فى باب العقائد يخرج المكلف عن حضيض التقليد

وليس كل من لم يعرف الادلة الكلامية كان مقلدًا بل الظاهر ان كتب

الكلامية كالتجريد والمواقف لم يفد اصحابهم شيئًا من التحقيق

الثانية ان الحق لا يدور بين الاثنين فى باب العقائد

وان المخطئ فيها لا اجر له لكونه على الباطل قطعًا بخلاف باب الفقه

والظاهر من كلام الشارح العلامة وهو احتجاج الشيخ الاشعرى

على الجبائى ومضى الجماعة عليه وتسميتهم باهل السنة والجماعة

انهم هم الاشعرية والقول بشمول الاشاعرة للعلماء الحنفية

اصطلاح لهم مع انه غير مطرد فربما يقع الاشاعرة فى كلامهم مقابلا

للحنفية كما فى مسئلة التكوين فى المواقف ومسئلة الحسن والقبح العقليين

فى التلويح ثم الظاهر ان مقول المقول جميع الكتاب فالمراد من

اهل الحق هم علماؤنا الحنفية رحمهم الله حقائق الاشياء ثابتة

اى ما نرى من الموجودات بوجود الجزئى عينا كان او عرضا
تابعة فى الخارج وليس المراد من الحقائق الماهيات
لانها مفهومات كلية تعرض لجزئيات الاشخاص كالحيوة و
النطق ولا وجود للكلى الطبيعى فى الاذهان ولا فى الاعيان
لانتفاء الوجود الذهنى فالصورة الحاصلة فى الذهن وهم
وتخييل محض انما يثبت باعتبار المعتبر كيفما اعتبر لا يصح
التمسك به فى اصول الدين فوجود كل ممكن موجود وكذا الواجب
نفس حقيقته ولا اشتراك فى الحقيقة و الفرق بين الحقيقة
والماهية ان الحقيقة ما به الشئ هو هو والشئ عندنا
هو الموجود بوجود الجزئى فالوجود والثبوت والتحقق ونحوها
لا يتحقق الا فى الجزئى سواء كان عينا او عرضا كزيد وحيوته
القائمة به و الماهية ما يجاب به عن السوال بما هو ولا يتصور
الا فى الكلى العرضى لانها عبارة عن احوال الشئ وعوارضه
لكنها ليست بمتحققة كالعين الكلى انما المتحقق هو العرض الجزئى
القائم بالعين الجزئى و الفرق بان الحيوة والنطق ذاتيات

بخلاف التنفس والضحك كما يقوله الفلسفية ومن تبعهم من المسلمين

حشو محض فالمفهوم الكلي ثلثة عرض عام كالحبوة والتنفس

وعرض خاص كالنطق والضحك وجامع بينهما كالانسانية

والبشرية ولاشئ منها بمتحقق وملاحظة الذات في الناطق والضاحك

على السواء فحقائق الاشياء ثابتة يستدل بحدوثها على وجود

الصانع القديم بخلاف الماهيات وثمرة الخلاف قولهم

الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلي

ابدي لايتطرق اليه فساد اصلاً قابل للتفاوتات ونحن

لانقول بوجود المجردات اما الاسماء الدالة على الماهية

في العلوم الظنية اصطلاحاً ... الكلية ... الوضع

اللغوي فالغرض منه مجرد الافهام والتفهيم فلا يدل على تحقق

تلك المفهومات كوضع لفظ المعدوم اما في العقائد فالمبحوث عنها

هي الحقائق الثابتة لان الغرض بيان حدوثها لا مجرد الافهام

والتفهيم كما زعم بعض المتكلمين او اثبات الانواع المجردة القديمة

كما هو غرض الفلاسفة والعلم بها متحقق قال الشارح العلامة

ذات له النطق

القائلين بثبوت ماهيات الكل

وملاحظة الذات في ... الفرق بين الحقيقة والماهية

ذات ... بالقبح

العلم بها من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فيه [illegible]

[illegible] العلم الى التصور [illegible] يق على اصطلاح الفلاسفة

و[illegible] التصور ليس [illegible] ادراك المحسوس

ادر[illegible] لكنه لحصول القطع لا يسمى تصورًا او ان سماه

الاصوليون معرفة فاطلاق العلم عليه بارادة الثبوت

وذلك لان الخلاف انما هو في الثبوت يدل عليه قول العلامة

ردًا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم

بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها وليس الخلاف في العلم بمعنى

التصور لان المراد من العلم الذي فيه النزاع انما هو الجزم

واليقين ليترتب عليه حدوث العالم وثبوت الصانع

ايضًا بالجزم والا فهم لا ينكرون الشك والتصور ويشمله

خلافًا للسوفسطائية فمنهم من انكر ثبوت الاشياء ومنهم من

انكر ثبوتها في نفسها ويزعم انها تابعة الاعتقادات ومنهم

من ينكر ثبوتها ولا ثبوتها والقول بانه ان ثبت في الحقيقة

فقد ثبت حقيقة من الحقائق مبني على كون العدم متحققا ثابتًا

والاتسب احراقهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا واعلم ان
ادلة العقائد كلها قطعية عندنا لا يجرى النسخ فيها ولا طرق
للقياس اليها والاجماع يختص بالشرائع المحتملة للنسخ
عندنا خلافا للاشعرية وذلك لان الاجماع انما يوثر
فيما يضر فيه مخالفة المجتهد والعقائد ليست كذلك
فالان شرع المصنف رحمه الله فى الادلة الموصلة الى الاعتقاد
واليقين فقال ثم اسباب العلم العلم هو الاعتقاد
الجازم المطابق بثبوت الشئ قديما كان او حادثا عينا كان
او عرضا او لا ثبوته كانتفاء المعدوم وامتناع الممتنع وذلك
بناء على كون موضوع علم العقائد هو المعلوم والعلم يكون متعلقا
بالمعدوم ايضا لكن مذهب الاستاد ان المعدوم ليس بمعلوم
لعدم كونه متميزا والعلم يوجب التميز ومن ثم ذهب بعضهم ان
موضوعه هو الموجود مقصودا بالذات والبحث عن انتفاء المعدوم
يرجع الى البحث عن تحقق الحقيقة الموجودة ووجود الواجب
كما ان البحث عن اسباب العلم بالموجود بحث عن احوال الموجود للمخلوق

للمخلوق

اى المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق
فانه بذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة لان السبب ان كان
من خارج فهو الخبر الصادق وان كان آلة لادراك المعقو[لات]
فهو العقل او لادراك المحسوسات فهو الحواس ولما كان
عند الشيعة يكفى الظن ويفيد الاجماع ايضا فى هذا الباب
ينبغى ان لا ينحصر الادلة فيها فيكون الحصر عندهم مبنيا
على المسامحة وعلى عادة المشائخ لا على التحقيق والتحقيق
ان العلم لا يشمل الظن فى باب العقائد لورود النهى عن الظن
بخلاف الفقه لانه صفة حقيقية مبدء التميز والانكشاف
التام فلا يشمل الظن وكذا التصور كما قال الامام الرازى
العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب اما ضرورة او دليل
قال فى المواقف هذا الاعتبار عليه غير انه لا يشمل التصور
اقول عدم شموله للتصور ليس من باب الغبار بل هو الحق
لان العلم هو التصديق اليقينى كما ستعرف فى مبحث التصديق
قيل قول الامام التصورات كلها بديهية لا يلائم ما عرف العلم به

لان ما ليس بعلم لا يكون بديهيا ولا نظريا كما ان التقليد ليس بعلم فلا ينقسم الى الضروري والاكتسابي والجواب خاصة العلم انقسامه الى البديهي والنظري ولما لم يوجد في التصور لا يكون علما فلا منافاة اما على اصول الاشعرية ينبغي ان يكون الظن علما لان ادلة النقلية كلها امارات ظنية عندهم ولا معرفة للعقل لان الحسن والقبح شرعيان عندهم ومن ثم اضطر صاحب المواقف في اثبات وجوب معرفة الله تعالى وقال ثبوتها بالاجماع لا بالعقل ولا بالنقل وضم النقل مع العقل من باب ضم الظن الى الظن فلا يفيد شيئا ثم انهم اختلفوا في ان المعرفة هل هو العلم او غيره قال الشيخ ابن الحاجب العلم ضربان علم بمفرد ويسمى معرفة عند الاصوليين وتصورا عند الفلاسفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا عندهم وعلما عند الاصوليين ويقرب منه ما قيل العلم يختص بالمركبات والمعرفة بالبسائط بدليل قولهم علمت يتعدى الى المفعولين وعرفت الى واحد والظاهر من كلام الشارح العلامة ان المعرفة هو العلم لانه ادراك المفرد وقد كان التصور علما عنده مع انه يستعمل في غير المحسوس فكانت المعرفة

المستعملة في ادراك المحسوسات علماً بالطريق الاولى لانتفاء

الظن والشك وقال بعض المحققين المعرفة قد يحصل بغير قصد

واختيار كما اذا وقع بصره على شيء من غير قصد فعلى هذا

ادراك المحسوس مع القصد والاختيار يكون علماً وكان المصنف رحمه الله

اطلق العلم على ادراك المحسوس بهذا المعنى وبالجملة ادراك الحس

انما يكون علماً بالمحسوس عند الاحساس فالادراك قبل الرويه

وبعدها مثلا ليس بعلم بل هو تصور وتخيل وقالت الفلاسفة

العلم هو حصول صورة الشئ في الذهن قال في المواقف هذا

القول مبنى على القول بوجود الذهنى ويشمل الظن والشك

والجهل المركب وهو يخالف الشرع والعقل والعرف انتهى

الحواس السليمة من العوارض والموانع فلا يرد الاغلاط الحسية

والخبر الصادق اى المطابق للواقع فهو سبب لعامة الخلق بمجرد

كونه خبراً صادقاً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين

والعقل وهو قوة في بدن الانسان يدرك القلب بها المعلوم

وهو كالشمس في الملكوت الظاهر اذا بزغت ونورت شعاعها

ووضح الطريق كانت العين مدركة بشبهها فالحواس خمس

جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة السمع يدرك بها المسموع

بحكمه تعالى والبصر يدرك بها المبصرات والشم يدرك بها المشموما

من الروائح والذوق يدرك بها المطعومات من الحلو والحامض

وغيرهما واللمس يدرك بها الملموسات من الحرارة والبرودة ونحوهما

وبكل حاسة منها يوقف اى يطلع على ما هى اى تلك الحاسة

له تقديم قوله بكل حاسة للاختصاص اى لا يدرك بكل منها ما يدرك

بالاخرى وهل يجوز ذلك قال العلامة الحق الجواز والخبر الصادق

على نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم

لا يتصور تواطؤهم اى توافقهم على الكذب فيه اشارة الى ان منشأ

عدم التجوز كثرتهم فخروج ما منشأه قرينة خارجية وما يدل

على بلوغ حد التواتر وقوع العلم من غير شبهة فلا يشترط فيه

عدد معين ولا يلزم الدور لان نفس التواتر سبب نفس العلم

والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر

مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم وهو موجب للعلم

الضروري

الضرورى لانا نعلم بوجود مكة وبغداد وذلك ليس الا بالاخبار
ويحصل للمستدل وغيره وانكار السمنية افادته العلم
مثل انكار السوفسطائية ثبوت العلم بالحقائق تعصباً وعناداً
والثانى خبر الرسول المؤيد بالمعجزة اى الثابت رسالته بها
وفيه اشارة الى ان منشاء افادة خبر الرسول العلم هو التأييد
بالمعجزة وهو دليل عقلى فخرج ما منشاؤه قرينة خارجية
وفيه رد على ما قال فى المواقف الدلائل النقلية لا تفيد اليقين
عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه على العلم بما لا يثبت الا ظناً
كاللغة والنحو والصرف والحق انها قد تفيد اليقين فى الشرعيات
بقرائن مشاهدة او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات انتهى كلامه
وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى بالنظر فى الدليل
وهو انه من ايده الله بالمعجزة فى دعوى الرسالة كان صادقاً
فيما اتى فيه فيقع العلم بمضمونه قطعاً وكان استدلالياً لتوقفه
على الاستدلال والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضاهى اى يشابه
العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات

وذلك لان الحاصل بالدليل السمعي المؤيد بالدليل العقلي ثابت

بالدليلين في الحقيقة بخلاف الحاصل بالنظر في الدليل العقلي فقط

لثبوته بدليل واحد وظنية [illegible] المخصوص البعض وخبر الواحد انما هو

لعارض احتمال التخصيص والشبهة في الرواية لكن [illegible] افادة

القطع في اليقين اي الجزم المطابق والثبات اي عدم احتمال الزوال

بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت

فيكون مفيدا للقطع في الشرعيات والعقليات بلا شبهة

كحدوث العالم وثبوت الصانع المتصف بصفات الكمال وكونه

خالقا لكل ممكن موجود كافعال العباد وغيرها وتعليل افعاله تعالى

بمصالح العباد والاغراض الراجعة اليهم وذلك لان الثابت بالسمع

ثابت بالدليلين لما مر ومن ثم اكتفى الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي

رحمه الله في اثبات الرؤية بالظواهر النقلية ولم يرد على ما [illegible] في المواقف

حيث قال نعم في افادة الادلة النقلية للعلم في العقليات نظر

لانه مبني على انه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي

وهل للقرينة مدخل في ذلك وهما مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه انتهى كلامه

اول

اقول ومايدل على ان دليل العقل والنقل كلا منهما مفيد للعلم
قوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب
السعير فان نزول الاية وان كان في حق المنكرين لنزول القران
وحجية المعجزة لكن المقرر بالنزول المنكر للحجية منكر للفائدة
المترتبة عليه فيكون مجرد الاقرار عبثا فيصح الاحتجاج بها عليه
واما العقل قال الامام البزدوي في عقائده هو آلة وقوع العلم
بالاشياء كالعين آلة وقوع العلم بالمرئيات وكذا سائر الحواس
وهو جسم لطيف مضيئ محله الراس عند عامة اهل السنة والجماعة
واثره يقع على القلب فيصير القلب بنور العقل يدرك الاشياء
كالعين بنور الشمس والسراج فاذا قل النور وضعف قل الادراك
وضعف واذا انعدم النور انعدم الادراك وعند بعض المعتزلة
هو عرض وعند بعض الاشعرية هو نوع علم قال الامام الرازي في المحصل
المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وقال الامام الاشعري لا فرق بين العلم والعقل
الا ان العلم اعم من العقل والعقل علم مخصوص انتهى فقد تبين مما ذكر

الفرق بين مذهب عامة اهل السنة وبين مذهب الاشعرية

فهو سبب للعلم ايضاً اكد به رداً على المنكرين حيث [illegible]

النظر الصحيح لا يفيد العلم مطلقا وقال بعضهم يفيد العلم

في الامور الدنيوية من الملائمة والمنافرة والنقص والكمال لكنه

لا معرفة له في الاحكام الاخروية من الوجوب والحر[illegible]

الثواب والعقاب وهذا مذهب الاشعرية وعندنا يمكن

للعقل معرفتها في بعض المواضع والنزاع بيننا وبين الاشعرية

مبني على ان عند الاشعري لا حكم قبل ورود الشرع كما قال السبكي

في اصوله وكما فسر الامام توقف الاشعري والصيرفي في الحكم بعد[illegible]

وكذا اشار رحمه العراقي
بل الحكم انما يثبت بالامر والنهي ومعرفة الشيء فرع وجوده فلا يمكن

للعقل معرفة ما لم يثبت وعندنا الحاكم في جميع الاشياء

هو الله تعالى نفي كل حكم من الاحكام الكلامية كثبوت الشيء

او انتفائه وقدمه او حدوثه وتجدده او بقائه [illegible]

او امتناعه واتحاد الشيء مع الشيء في الوجود او مغايرته معه او اتحا[د]

ولا مغايرته حكم نفسي معين عنده تعالى من وجوب التصديق به

وهو ما حكم به في الازل

ووجوب الاقرار به تفصيلاً او اجمالاً فى العقائد الحقة وحرمة
التصديق باضدادها وتلك الاحكام بشمل جميع الاحكام الكلامية
كما يشمل فيها الصحة والفساد والحقية الفقهية والبطلان والحسن والقبح
ولا سبيل اليها للندب والكراهة والاباحة لاختصاصها بما ثبت
بالادلة الظنية فالحكم قبل ورود الشرع متعين وعليه دليل عقلى
اكان من العقليات وشرعى الفقهى اكان من الشرعيات ان وجده
المكلف اصاب والا فاخطاء فلما ثبت الحكم قبل ورود الشرع
والدليل عليه قائم امكن للعقل معرفته او على انه لا علم به
عند الاشعرى مع انه قديم كما فسره البيضاوى توقفه فى اصوله
لعدم الدليل عليه لانعدام السمع قبل ورود الشرع
الا ان المراد من الحكم القديم عنده هو الكلام النفسى المعبر عنه
بخطاب الله فيكون ايجابا وتحريما وذلك غير ما ثبت به من الوجوب
والحرمة ومن ثم فسر الخيالى معنى الحكم فى قول الشارح العلامة
الاحكام الشرع عنده بالنسبة الحكمية او ادراكها وهو مقتضى كلام الشارح
فوجه العدول عن تفسير الفقهاء الحنفية والشافعية الى قول المنطقيين

انه على مذهب الحنفية يلزمه القول بامكان معرفة العقل له
والاشعرى متوقف ومعنى التوقف مختلف فيه بينهم فاختار
تفسير المنطقيين المنظورين في علم العربية من النحو والمعاني
نظرًا الى انتفاء الحكم الفقهى قبل ورود الشرع وكون الحكم المطلق
صالحًا لكونه عقليًا كما فى المعانى ولكونه شرعيًا بارادة الحكم الشرعي
قال صاحب التوضيح رحمه الله لما ابطلنا دليل الاشعرى على اثبات الجبر
رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا
وبين المعتزلة فعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد
وقبحها يكونان لذات الفعل اولصفة له ويعرفان عقلًا ايضًا
كما يعرفان شرعًا اتفاقًا لان وجوب تصديق النبى صلى الله عليه و
ان توقف على الشرع يلزم الدور والا كان واجبًا عقلًا فيكون
حسنًا عقلًا وكذلك نقول فى امتثال الواجب[illegible] وجب عقلًا الح
هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحًا وقوله وايضًا وجوب تصديق النبى
موقوف على حرمة الكذب فهى ان ثبت شرعًا يلزم الدور وان ثبت عقلًا
يلزم قبحها عقلًا وهذا يدل على القبح العقلى صريحًا وكل منهما يدل على الآخر

التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا فيكون تركه قبيحا عقلا
وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا ثم قال لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا
القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك
الخلاف بيننا وبينهم وهو ان عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح وموجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل
آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا
انتهى كلامه قال الشارح العلامة نصرة للاشعري وجوب تصديق
النبي عقلا انما هو بمعنى اللزوم العقلي كوجوب التصديق
بالنتيجة في البراهين الهندسية وغيرها من العلوم التي لا يتصور فيها
ثواب ولا عقاب اما الوجوب بمعنى المتنازع فيه وهو الحكم الاخروي
فانما يثبت بالسمع اقول المراد من الوجوب في مقدم دليل
الاصحاب هو المتنازع فيه ليكون الاستدلال في محل النزاع
لا اللزوم العقلي الذي لا نزاع فيه فيكون هو المعنى المراد في نتيجة الدليل
احتج الاشعري بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

والجواب ما فسره صاحب المدارك معناه ما صح لنا ان نعذب
عذاب استيصال في الدنيا كالحرق والغرق وغيرهما واجيب ايضًا
بان معناه ما كنا معذبين على ترك الشرائع المتعلقة بالسمع لا ما لا
عليه وبانه لو حسن الفعل لذاته لما اختلف لان ما بالذات تدوم
بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم [illegible]
والكذب اذا كان لمصلحة كالعصمة من الظالم نحسن ولا بقبيح والجواب
ان الحسن والقبيح فيما يختلف بالاضافات هو المجموع المركب من
الاضافة والفعل فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة
لانواعه والحسن والقبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه وهكذا
الجواب في احتجاجهم [illegible] النسخ وله وجهان [illegible] فقد اعترف اصحابه
بضعفهما وابطلهما صاحب التوضيح ايضًا فلم نتعرض لهما
و اعلم ان ما يتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة سنذكر بعضها
في الكتاب ان شاء الله تعالى منها ان من لم يبلغه الدعوة [illegible] بالغ
لا يكون معذورًا في ترك معرفة الله تعالى فقتله يكون هدرًا
ويخلد في النار وعند الاشعري معذور وقاتله يضمن وانما يعذب

بعد الدعوة قال الامام الزاهد في تفسير قوله تعالى لولا ان تصيبهم
مصيبة بما قدمت ايديهم فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فيه دليل على ان الكافر يستحق العذاب قبل ارسال الرسل
وقال الاشعري لا يستحقه قبل ارسال الرسل ويستحقه بعده
فيكون ارسال الرسل سببا للعقوبة والهلاك لا رحمة للامة
وهو خلاف قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والاشعري
يكفر بهذا القول في مذهبه لانه تكذيب لقول الله عز وجل في تعبير
وصف الرسول صلى الله عليه وسلم اقول ويرد عليه ان العقل
رحمة من الله تعالى ولا تعذيب قبله بل الحكمة ان التعذيب من الله تعالى
انما يتحقق بعد اتمام الحجة وانقطاع المعذرة وذلك بمجرد تحقق كمال
العقل عندنا وبارسال الرسل ايضا عند الاشعري وما يثبت منه
اي من العلم الثابت بالعقل الذي لا يتوقف الكلام بالبديهة اي باول النظر
تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه فهو ضروري فالضروري
و[...]بي مترادفان وما يثبت منه بالاستدلال اي علم يحتاج
الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند روية الدخان فهو اكتسابي

فالاستدلالی والاکتسابی مترادفان قال الشارح العلامة الاکتسابی

اعم من الاستدلالی لشموله الحسیات اقول العلم الحاصل

بالحواس بالقصد والاختیار وان کان اکتسابیا لکن الکلام فیما یثبت

بالعقل ومن الظاهر ان الثابت بالعقل غیر الثابت بالحواس لکون

کل منهما سببا متفردا للعلم نعم الاکتسابی الذی هو قسیم للعلم المطلق

یعم العلم الحاصل بمباشرة الاسباب الثلثة وقد یقع الضروری

مقابلا للاکتسابی بهذا المعنی کما جعل صاحب البدایة ومحصل

الکلام ان المصنف رحمه الله جعل العلم الحاصل بالخبر الصادق

ضروریا واستدلالیا والعلم الثابت بالعقل ضروریا واکتسابیا

ولم یجعل العلم الحاصل بالحواس بدیهیا واکتسابیا لان العلم الحاصل بها

انما هو ما یکون بالقصد والاختیار وما لا اختیار فیه لیس بعلم

بل هو معرفة والالهام ای الهام الاولیاء لان الهام النبی قطعی

بمنزلة الوحی لکونه اخبارا من الله تعالی مع عصمة الناقل

عن الکذب فیکون حجة بالنسبة الی الملهم والی عامة الخلق لیس من

اسباب المعرفة بصحة الشیء عند اهل الحق ای بثبوت الشیء لان

محمد العبدم

محل الكلام هو العلم بثبوت الشئ اولا ثبوته وفيه رد على من قال
نحن نبصر ما لا تبصرون ونسمع ما لا تسمعون والمشاهد احق بالقبول
من الاستدلال فالالهام لا يصلح حجة في العقليات ولا في السمعيات
بالنسبة الى الملهم او غيره بخلاف الاجتهاد فانه وان كان دليلا ظنيا
لكنه يقبل في السمعيات للادلة الدالة على وجوب العمل به.
نقل الشيخ السيوطي عن اليافعي انه قال فرق الشيخ عبد القادر الكيلاني
رحمه الله بين ما تسمعه الانبياء وبين ما تسمعه الاولياء بان وحي
الانبياء يسمى كلاما والهام الاولياء يسمى حديثا فالكلام يلزم
تصديقه فمن رده كفر والحديث من رده لم يكفر انتهى قال الامام
البزدوي الالهام ليس بحجة ومن قال انه حجة لا يقبل شهادته انتهى
وذلك لانه ...
ففي قول المصنف رحمه الله عند اهل الحق تاكيد على بطلان قول من جعله
لان المقابل للحق هو الباطل
من اسباب العلم ولما فرغ عن بيان ثبوت ما زاها من الحقائق
ثبوت العلم بها واسباب العلم بثبوتها شرع في بيان حدوثها فقال
والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات في الوجود كما انها

ليست عينها بجميع اجزائه من الاعيان والاعراض الموجودة
في الخارج وذلك لان ما ليس بموجود في الخارج نفي صرف فلا يكون
مما يعلم به الصانع محدث اي مخرج من العدم الى الوجود ثم
اشار الى دليل حدوث العالم على اصول علمائنا رحمهم الله من اثبات
جوهر الفرد وتجدد الاعراض فقال اذ هو اي العالم اعيان
واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما
حادث اما الاعراض فلانها غير باقية واما الاعيان فلانها
لا تخلو عن الاعراض اما الجوهر فلانه لا يخلو عن الكون واما الاجسام
فلانها لا تمايز بين الاجسام الا بالاعراض وذلك لان الاجسام
كلها متساوية متجانسة لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وقد ثبت
ان الاعراض حادثة فكانت الاعيان حادثة لان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فيبتني الدليل اصلان الاول ثبوت الجوهر الفرد والثاني
عدم بقاء الاعراض فاشار المصنف رحمه الله الى الاول بقوله
فالاعيان ما يقوم بذاته اي ممكن يكون متحيزا بنفسه غير تابع تحيزه
لتحيز شئ آخر وهو اما مركب وهو الجسم فقبل يكفي في التركيب ان يكون

من جوهرين وهو المختار وقيل لابد من ثلثة اجزاء وقيل من
ثمانية او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام
مطلقا او هو الجزء الذي لا يتجزى ومقتضى سياق الكلام
ان يقول وهو الجوهر لان المقصود حصر ما ثبت وجوده قطعا
ووجود الجواهر المجردة لم يثبت عندنا لا قطعا ولا ظنا لان العالم
منحصر في العين والعرض وتعريف كل منهما لا يصدق عليها وعند
الفلاسفة قيام الشئ بذاته عبارة عن الاستغناء عن محل
يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاص النعت بالمنعوت فيشمل
المجردات واعراضها ايضا وثبوت الجوهر الفرد اصل يبنى عليه كثير
من المسائل كانتفاء الهيولى والصورة وحدوث العالم وحشر الاجساد
وامكان الخرق والالتيام على السموات المستلزم لامكان المعراج
ووجود الجنة والنار وفي بيان طريق التفريع فتح باب مقالات
المتكلمين وانا بمعزل عن ذلك فان ادلة السمعية يكفينا في اثبات
تلك المسائل فاقول وبالله التوفيق ان صحة كثير مما اخبر به المخبر
الصادق يدل بالاقتضاء على وجود الجوهر لا يتاتى الا بالقول بوجوده

وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم والاستدلال بدليل السمعي
مفيد لليقين فى العقليات عندنا وفرعيته مما يتفرع عليه
بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة لثبوته باصل آخر قبل وضع هذا الاصل
وهو الدليل السمعي فلا يتوقف صحة القول بتلك الامور على القول
بوجود الجوهر وذلك لان وضع القواعد الكلامية انما هو بعد
قرن الصحابة مطابقاً للمسائل الاسلامية الثابتة بخبر المخبر
الصادق من غير احتياج الى تلك القواعد مخالفا لاصول
الفلاسفة رداً عليهم بمنع مقدماتهم واصولهم على قواعد المناظرة
فالقول بان بعض المسائل الاسلامية يتوقف على اثبات الجوهر مثلاً
ليس معناه ان العلم بثبوته علة للعلم بتلك المسائل او شرط له حتى يمتنع
ثبوته بدونه بل معناه انه ضابطة كلية تناسب اصول الاسلامية
كقول الفلاسفة الوجود الذهني والمجردات ثابتة تناسب اصولهم
مثل كان العربية المذكورة بعد الوقوع قلنا استغناء العلم بالشيء
عن العلم بشيء آخر لا يدل على انتفاء التوقف ذاتا وعقداً اذ يمكن ان يكون
العلم بالمعلول اجلى من العلم بالعلة كالصانع مع العالم حتى يستدل

ان قيل الملازمة ممنوعة م

بوجوده على وجود العلة مع ان المعلول يتوقف وجوده على وجود

العلة ثم اشار المصنف رحمه الله الى الاصل الثاني بقوله والعرض

ما لا يقوم بذاته بل بغيره اى ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز

العين الذى هو محله يعني وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله

ولهذا يمتنع انتقاله عنه كما يمتنع قيامه بنفسه بخلاف وجود الجسم

فى الحيز ويحدث فى الاجسام والجواهر على تجدد الامثال عقيب

الزوال عندنا خلافا للفلاسفة قال الشارح العلامة قيل

هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى اقول الكلام

فى اقسام الممكن والمراد مما لا يقوم بذاته ما يقوم بغيره ومعناه

التبعية والتحيز فلا يشمل الصفات حتى يحتاج الى قيد احترازى

لاخراجها الا ان يقال مبنى كلام القايل هو كون الصفات القديمة

غير الذات فى الوجود وان لم يكن غيرها من حيث امتناع الانفكاك

والتصور وكونها ممكنة فى نفسها واجبة لغيرها فيشمله قول المصنف

ممكن يقوم بغيره واحتيج الى القيد الاحترازى والظاهر انه ليس من تتمة

التعريف بل بيان حكم من احكامه وهو حدوثه اثباتا لما نتوقف دليل الحدوث

(في الهامش: قوله قيل هو من تمام التعريف)

عليه والقول الصحيح في الصفات غير ما ذكر كما ستعرف ولما كان
تفسير المشائخ الاسلامية للقيام بالغير وهو التبعية في التحيز
لم يشمل صفات الله تعالى ولا قيام البقاء بالعرض مع ان العرض
باق عند الشارح والبقاء معنى زائد يقوم بالعرض من غير تحيز
ولا اعراض المجردات مع انها ممكنة عقلا عنده لم يرض به واختار
تفسير الفلاسفة ومن ثم اشار الى تضعيف الادلة الدالة على وجود
الجوهر بعد ايراد ما يدل على توقفه والله تعالى اعلم بما في ضميره
ثم دليل المشائخ على عدم بقاء الاعراض ان البقاء عرض فلو كانت
الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وذلك لان معنى
القيام بالغير هو التبعية في التحيز ولا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره
بتبعيته فالدليل مبني على مقدمتين الاولى ان بقاء الشئ معنى زائد
على وجوده ورده الشارح العلامة بان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان والجواب عن علمائنا
وكذا عن الاشعرية لا نسلم ان استمرار الوجود نفس الوجود لان استمرار الشئ
صفة قائمة بالشئ فيكون زائدا عليه يدل على ذلك صحة قولنا

اي لم يرض الشارح جواب لما

وجد ولم يبق ولا يصح وجد ولم يوجد الثانية ان القيام في الاعراض
معناه التبعية في التحيز كما هو مذهب اهل الاسلام باتفاق المتكلمين
قال الشارح العلامة نصرة للفلاسفة القيام في الاعراض ايضًا
هو اختصاص النعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى وان
انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد
من ذلك والجواب عن علمائنا الحنفية وجميع المتكلمين من الاشاعرة
ان قياس العرض على الصفة القديمة مع الفارق اما على اصلنا
فظاهر واما على اصلهم فلان الكلام في الممكن الحادث لا في الممكن
القديم اما بقاء الجسم فلا يلزم منه ما يلزم من بقاء العرض وذلك
لان اللازم من بقاء الجسم هو قيام العرض مع الجسم ولا استحالة فيه
وقال النظام من المعتزلة لا بقاء للجسم لتركبه من الاعراض ومن ثمرات
هذا الاصل كون الممكن ممكنًا ولو بعد الوجود لان الوجوب انما هو
بالبقاء كما هو اصل الفلاسفة فكان الجسم محتاجًا في البقاء آنًا فآنًا
الى الصانع ولا وجوب مع الاحتياج فلم يجز اطلاق الواجب الوجود لغيره
على كل معلول عند وجود علته التامة كما يقوله الفلاسفة من ان العالم

وهو كون الصفات مع الذات واحد حقيقة

ونقاريق [illegible]

وهو قول بعض المتصوفة

واجب الوجود لعينه ومنها ان منافع المغصوب غير مضمونة لعدم

كونها متقومة ومن ثم قالوا ان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن

اما تقوم منافع البضع والاجارة ضروري ونظير الباب ان بقاء الحكم

الشرعي يحتاج الى المبقي فلا يكون الاستصحاب حجة في الاثبات

وان صلح لان يكون مرجحا والباعث للشارح العلامة على ابطالها

هو القول بوجوب وجود المعلول بعد وجود علته عنده وكون المنافع

مضمونة وكون الحكم الشرعي مستغنيا في بقائه عن المبقي لان الاستصحا

حجة عند الشافعية قال كالالوان واصولها السواد والبياض

والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وقد عبر بعضهم

عنها بالاين فذلك هو الموجود من الاعراض عندنا بخلاف سائر

اقسام الاعراض من الكميات والكيفيات والنسبيات والطعوم

واصولها الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والروائح

وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة قال الشارح العلامة

ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام قال الفاضل الخيالي ذكر في شرح

التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر

واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح او رأي بعضهم انتهى

وانما عدل الشارح عن استدلال المصنف رحمه الله مع اتفاق

الاشعرية فيه ايضا واكتفى في الاستدلال على حدوث الاعيان

بحدوث الحركة والسكون لان الاستدلال بثبوت الجوهر

وتجدد الاعراض ضعيف عنده كما صرح به في الصفات

السلبية لما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث

لابد له من محدث متصف بصفات الكمال منزه عن صفات

النقص والا لكان من جملة العالم فلم يصلح مبدء له قال

والمحدث للعالم هو الله تعالى المتصف بكونه واحدا قديما

حيا قادرا عليما سميعا بصيرا مريدا متكلما منزها عن الصفات

السلبية المذكورة في الكتاب والله علم للذات المستجمع لجميع

الصفات الكمالية فيكون ذكر الصفات بعده ايضاحا وتصريحا

لما علم سابقا حتى انه من لم يعرف صفة من تلك الصفات لم يعرف الله

لان كونه محدثا للعالم وصانعا له لا يتم بدون تلك الصفات ومعرفة

ذاته تعالى من حيث انه محدث عقلية فكذا معرفة صفاته لامتناع الانفكاك

فی الوجود والتصور بین الذات والصفات هنا مقامان الاول ان
معرفة الله تعالی واجبة بدلیل العقل والنقل وقال صاحب المواقف
بل بالاجماع وقد عرفت ان الاجماع لا یفید فی اصول الدین الثانی ان
معرفته تعالی کما هو حقه ای کما ینبغی ان تکون جائزة للعقل خلافا
للاشعری فان عنده لا یعرفه احد کذلك وهذا باطل لنا قوله تعالی
وما قدروا الله حق قدره ای ما عرفوه حق معرفته ذما فی شان
الکفار لاعتقادهم بثبوت بعض الصفات السلبیة ومن ثم قال الامام
الاعظم رحمه الله ان المجسمة لا معرفة له وهذا بخلاف من لم یعرف
من المومنین بعض الصفات تفصیلا وآمن بجمیعها اجمالا لان علمه
بانه تعالی یمکن لن یکون له صفة لا اعرفها یمنزلة المعرفة بتلك الصفة
بخلاف ما اذا اعتقد انحصار الصفات فی عدد مخصوص بسبع او ثمان
ولم یعتقد بجواز صفة اخری له تعالی قال الامام الرازی ان العلم
من وجه دون وجه لیس بعلم ای علم الشئ ببعض ما هو من الصفات
فعلمه بما لا یکون فیه من الصفات یکون جهلا البتة کالمجسمة واما
کمال المعرفة فی ذاته تعالی بحیث لا یتصور علیها الزیادة فغیر ممکن

لعدم كونه تعالى محدوداً متناهياً ومن ثم قالوا ان المعرفة تقبل التفاوت دون الايمان كما قال صلى الله عليه وسلم انا اعلمكم بالله واخشاكم لله وقوله ما عرفناك حق معرفتك ماول بكمال المعرفة بحيثية المذكورة اذا عرفت هذا فاعلم ان في قول المصنف رحمه الله اشارة الى ان علة احتياج العالم الحادث الى الصانع القديم هو الحدوث وقالت الفلاسفة علة احتياج العالم الممكن الى الصانع الواجب الوجود لذاته هو الامكان فقالوا العالم ممكن بالذات قديم بالزمان ليس بواجب لذاته ولا حادث بالزمان وعند اهل الاسلام الحادث والممكن الموجود مترادفان كالواجب والقديم والانقسام الى الذاتي والزماني باطل ولما كان اسماء الله تعالى توقيفية واطلاق الواجب الوجود كان من مخاوع الفلاسفة كاطلاق الجسم بلا كم وكيف بزعم بعض المجسمة اورد المصنف رحمه الله اسم القديم مكان الواجب لثبوت التوقيف فيه كما ورد في الحديث اعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم مع ان اسم الله علم للذات الجزئي دال على جميع صفات الكمال

بخلاف الواجب الوجود لذاته فانه مفهوم كلي الواحد يعني
المحدث للعالم هو الله المتصف بالوحدة والتعطيل والايجاب
نقصان ينافي الالوهية فلا يمكن ان يكون احدهما على تقدير
التعدد معطلا او موجبا والمخالف فيه الثنوية والبرهان التمانع
المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والملازمة
عقلية لا عادية والتمانع بين مقتضى الذات ومقتضى الارادة مبني
على المغايرة القديم يعني المحدث للعالم هو الله المتصف بالقدم
وهو مرادف للواجب المصطلح عند الفلاسفة وقالت الاشعرية
ان القديم اعم من الواجب حتى قالوا ان صفات الله تعالى قديمة
وليست بواجبة وابطله الشارح العلامة بان القول بامكان
الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها
قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فهذا لا ينافي الحدوث
الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض
لكثير من القواعد الاسلامية انتهى اقول وكذا قول بما زعموا من انقسام

الوجوب الى الوجوب بالذات وبالغير فان القديم بالزمان
عندهم واجب لغيره قال السيد رحمه الله وما يعتذرون به من الفرق
بين ايجاب الصفات وبين ايجاب الافعال اشكل صرح به الفاضل
ايضا ولذلك قلنا الممكن بعد تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بوجوده
ممكن كما كان ممكنا ولا يصير واجبا وكذا لا يصير ممتنعا عند عدم
التعلق فكل من الوجوب والامكان والامتناع ايضا ومفهومه
مفهوم الآخر وما صدق عليه احدها لا يصدق عليه الآخر لا جمعا
ولا بدلا فالواجب هو الواجب بالذات والقديم هو القديم بالذات
وكذا الممكن الموجود والمحدث مترادفان معناهما ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر وما يسمونه بالمحدث بالذات فهو اما واجب بالذات
وهو الصفات القديمة او محدث بالزمان وهو العالم فلا واسطة
قال الحي لكونه صانعا القادر لان الايجاب يستلزم قدم الحادث
وقد ثبت ان العالم حادث العليم لاستحكام افعاله عن وجوه الخلل
واشتمالها على الحكم والمصالح السميع البصير لان اضدادهما نقائص
الشائي المريد لئلا يلزم الايجاب وهو نقصان ليس بعرض

لانه تعالى لا يقوم بغيره اذ معنى القيام بالغير هو التبعية في التحيز

ولا جسم لانه يتركب عن الجواهر الفردة ولا جوهر لانه هو الجوهر الفرد

و يتركب عنه الجسم وبمعنى القائم بالذات لا توقيف فيه وبمعنى

الموجود لا في موضوع اصطلاح الفلاسفة

اى بما يقال في جواب ما هو

من المفهومات الكلية من جنس و فصل ونوع لابتنائها على المجانسة

والمماثلة لذلك شياء معاني ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات

في الوجود و الحقيقة ودليل الكل انها من صفات الاجسام و توابع

المزاج والتركيب وكل منها امارات الحدوث ولا يمكن في مكان

والا يقبل التجزي لقبول المكان له ولا يجرى عليه زمان

اى ليس وجوده زمانياً لان الزمان متجدد يقدر به متجدد والله تعالى

منزه عن ذلك ولم يبال المصنف رحمه الله بتكرير الالفاظ المترادفة

والتصريح بما علم التزاماً رداً على المشبهة بابلغ الوجوه و اكدها

قال الشارح العلامة مبنى التنبيه عما ذكر على انها نافى وجوب الوجود

لما فيهما من شائبة الحدوث والامكان لا على ما ذهب اليه المشايخ
من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاوه ومعنى الجوهر
ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره لانها تمسكات
ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان
تلك المطالب العالية مبنية على هذه الشبه الواهية انتهى اقول
قدماء المشايخ لما راوا اصول الفلاسفة مخالفة لمعتقدات
اهل الاسلام وضعوا اصولا على خلاف اصولهم حتى يترتب عليها
معتقدات اهل الاسلامية وتمكنوا على مناظرة الفلاسفة بالادلة العقلية
مع استغنائهم عنها لثبوتها بالادلة النقلية فسموها بعضهم بعلم
الكلام وبعضهم بعلم التوحيد والصفات وما ذكرنا هو الغرض
من وضع هذا العلم فالاولى التمسك بالادلة المشعرة على ابطال
اصولهم ايضا كثبوت جوهر الفرد وبطلان الهيولى والصورة
والجسميات وتجدد الاعراض تقليدا لمشايخ الاسلام دون الفلاسفة
وتسمية نحن ذات الفلسفية بالشبه الواهية انسب من تسمية اصول
المشايخ بها ولا يشبهه شيء اى لا يماثله احد لا في الذات ولا في الصفات

خلافا للمشبهة وما يثبت به المماثلة قيل هو الاشتراك في مجرد
التسمية وبطلانه ظاهر حتى انكروا اطلاق العلم والقدرة ونحوهما
من الصفات عليه تعالى لصحة اطلاق تلك الصفات على الممكن
وبطلانه ظاهر لانها لو ثبتت به المماثلة لتماثلت المتضادان
لاشتراكهما في اسم المخلوقية وقيل تثبت بالاشتراك في اخص
الاوصاف لا الاعم حتى قالوا الاشتراك في العالمية والقادرية
اشتراك في اعم الاوصاف لشموله العالمية بالذات والعالمية بالعلم
بخلاف الاشتراك في ثبوت القدرة والعلم فالعلم يماثل
العلم لكونه علما لا لكونه عرضا او حادثا فلو وصف بالعلم
ليثبت التماثل في اخص الاوصاف لان العرضية اعم من العلمية
والحدوث اعم من العرضية وهذا فاسد لان القدرة على حمل من
يساوي القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في اخص الاوصاف
ولا مماثلة على ان القدرة من حيث انه قدرة اعم من القدرة المخصوصة
على حمل من والقدرة على حمل مائة من فلا يثبت الاشتراك في اخص
الاوصاف والحق انها تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف

حتى لو اختلفا في وصف لا يثبت المماثلة فعلمنا جائز الوجود زائد عليه
وعلمه تعالى ازلي واجب الوجود فلا يتماثلان لانتفاء الاشتراك
في جميع الاوصاف قال ولا يخرج من علمه وقدرته تعالى
شيء اما عموم قدرته تعالى فلاستواء نسبة الذات في
القادرية الى جميع الممكنات فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت
على جميعها قال السيد رحمه الله في شرح المواقف هذا مبني
على ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى
المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدورية تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال
جاز ان يكون لخصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة
عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يكون يستعد المادة
لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام

لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها

ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون

ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها واما

عموم علمه تعالى المفهومات كلها الممكنات والواجبات والممتنعات

فكما مر في القدرة من ان نسبة ذاته تعالى في العالمية الى ذوات

المعلومات على السواء فكان عالما بكلها ووجد الفرق ان المقتضى

للمعلومية ذوات المعلومات والمصحح للمقدورية هو الامكان

وله صفات في فتاوى البرهنة الاولى ان يقال عالم وله علم

وقديم بصفاته لا مع صفاته كما في التمهيد وقيام الصفات

بذاته تعالى بمعنى الاختصاص كما قال الامام ابو اليسر ان قيل

صفاته تعالى جميعها صفة واحدة او كل واحدة منها صفة قلنا فيه

اختلاف والاصح انها صفة واحدة لا يدخل تحت العدد في الحقيقة

حتى لو قال الحيوة والقدرة شيئان او عددان او اثنان يكفر انتهى

ازلية لا ابتداء لها فهي قديمة بالذات لبطلان انقسام القدم والحدوث

قائمة بذاته اي مختصة بها لا مثل قيام العرض مع الجوهر لتحقق المغائرة

فى الوجود والتصور بين العرض ومحله دون الذات والصفة
استدل المعتزلة على نفى الصفات بان القول بالصفات قول
بتعدد القدماء وتكثرها فاجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله
وهى لا هو ولا غيره بحسب الوجود والحقيقة فلما انتفى التغاير
انتفى التعدد ويشير اليه قول صاحب الهداية ان الله تعالى بجميع صفاته
قديم حيث لم يقل قدماء وتوهم الجزئية باطل والاستقراء
فى ان نفى العينية والغيرية فى الوجود لا يتحقق الا فى الجزء والكل ناقض
والقياس على الممكن بلزوم ارتفاع النقيضين او اجتماعهما
موهوم لا معقول لشبهة المجسمة فى اثبات الجهة وهو توهم
انه تعالى اما داخل فى العالم او خارج عنه او لا داخل ولا خارج
واما متصل بالعالم او منفصل او لا متصل ولا منفصل الا ان التعدد
فى الاسماء والآثار مسلم لكنه لا يستلزم التعدد الممنوع والحاصل
لان نفى الغيرية يكفى فى نفى التعدد ونفى العينية لا يدل على ثبوت وهو التعدد فى الوجود
التعدد فالمراد من الوحدة فى قولهم صفاته تعالى صفة واحدة
ما يقابل التعدد وعدم التعدد اعم من ثبوت العينية ونفى العينية
لا يوجب التعدد

كما هو المذهب النجار

والعينية و يلزم المعتزلة انكار الكلام النفسي والقرآن القديم
تعالى
وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القران كلام الله

غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر و ما اجاب به الاشعرية

عن دليل المعتزلة مع تسليم صحة التعدد في الذات مع الصفات

مبني على قولهم بصدور الصفات عنه تعالى بالايجاب وكونها

متعددة متكثرة متغايرة في الوجود والحقيقة وان منعوا المغايرة

بمعنى الانفكاك في التصور مع ان نفي المغايرة بهذا المعنى مع تحققها

في الوجود قد ابطله الشارح العلامة كما ابطل كونها ممكنة في نفسها

فالجواب الصحيح ما اجاب به المصنف رحمه الله في المواقف كل غيرين

اثنان اتفاقا وكل اثنين غيران عند جمهورهم واستثنى بعضهم

الصفة مع الموصوف فانهما اثنان ولا غيرية لعدم جواز الانفكاك

اقول قد تبين من كلام صاحب البرهان ان القول بالاثنينية

في ذات الله تعالى وصفاته كفر و نظير الصفة مع الذات

الواحد من العشرة ليس عينه ولا غيره وليسا باثنين في الوجود

لامتناع وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما امتناع وجود العشرة

بدون الواحد منه فظاهر واما عكسه فلانه لو وجد الواحد من العشرة
بدون العشرة لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر وامتناع الاثنينية فى الوجود ظاهر قال الامام
حميد الدين رحمه الله ومن تبعه ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته واستدلوا على ان كلما هو قديم فهو واجب لذاته
بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج
فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات
لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
واجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة انتهى
اقول ولا يلزم تعدد الواجب لذاته كما زعم الشارح العلامة لانتفاء
المغايرة فى الوجود والاحتياج المنافى للوجوب انما هو الى الغير
كما يلزم الاشعرية فى قولهم انه تعالى عالم بعلم هو غير زائد على ذاته
وفى احتياج الواجب فى علمه بالمعلومات الى الغير استكمال بالغير
قال الشارح العلامة تطبيقا بين قول علمائنا وبين قول الاشعرية

ان معنى قولهم هذا ان الصفات واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها اعنى واجبة لذات الله تعالى وهذا التاويل فاسد
بوجوه منها انه لو كان مراد القائل الصفات واجبة لذات الله تعالى
اما فى انفسها فهى جائزة الوجود لا يتم استدلالهم بقولهم انه لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه ومنها ان الضمير فى قولهم
الواجب الوجود لذاته راجع الى اللام فى الواجب فمعناه الذى
وجب وجوده لذاته فاذا اطلقنا هذا القول على الصفات فمعناه
التى وجب وجودها لذاتها لا لذات الله ومنها ان هذا التاويل
يستلزم مغايرة حكم الذات مع حكم الصفات فى القدم والحدوث
وذلك دليل المغايرة وقد تبين ان القول بالاثنينية فى الصفات
وكذا فى الذات والصفات كفر وايضا المراد الذى وجب وجوده لذاته
هو الذات بصفاته كقول صاحب الهداية لا ان كل واحد من الذات والصفات
ان الله تعالى بجميع صفاته قديم
واجبة لذاتها حتى يلزم التعدد الا ترى الى ان اطلاق العشرة انما هو على
ما يشمل الواحد منه هكذا اطلاق الواجب قال وهى اى صفاته الازلية
العلم وهى صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان

قديمًا او حادثا والقدرة وهى صفة ازلية يستوى بها نسبة
من قامت هى به الى فعل الفعل وتركه وتعلقاتها كلها قديمة
قال الشارح العلامة هى صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها اى توجدها عند التعلق وهذا بناء على ان
وجود الممكن عنده اثر القدرة لا اثر التكوين كما هو مذهب المعتزلة
والاشعرية وسيظهر لك مرضيه في مبحث التكوين يدل على ما هو
المختار عنده ايضا قوله ان السمع والبصر والقدرة صفات قديمة
تحدث لها التعلقات بالحوادث ولو كان الايجاد اثر التكوين
عنده لكانت تعلقات القدرة قديمة فلا حاجة الى تاويل
الفاضل الخيالى قوله تؤثر في المقدورات اى تجعلها ممكن الوجود
من الفاعل كقول المعتزلى رؤية الله تعالى محال لا ياول بتخصيص الاستحالة
في الدنيا وان كان مطابقًا للواقع والحيوة وهى صفة ازلية
لكونه مخالف المراده ومعتقده
توجب صحة العلم والقوة وهى صفة بمعنى القدرة والسمع وهى صفة
يتعلق بالمسموعات والبصر وهى صفة ازلية تتعلق بالمبصرات
قال الفاضل الخيالى هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واو هما

غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث انه تعلق على وجه

يكون سببا لانكشاف التام وان كان له تعلق آخر قبل حدوث

المسموعات والمبصرات وللعلم نوعان من التعلق والمشية

والارادة هما عبارتان عن صفة يترجح بها نسبة احد المقدورين

بالوقوع ثم ترجيح الارادة هل هو لذاتها او لمرجح الداعية من حكمة

ومصلحة الثاني يلائم قول من قال بتعليل افعاله تعالى بمصالح

العباد من جلب نفع لهم او دفع ضر عنهم والاول يناسب قول من انكرها

الا ان عند المعتزلة الارادة هو العلم بالنفع ويسميه ابو الحسين

فتكون الارادة مرجحة للداعي

منهم بالداعية وبالجملة العلم بالمصلحة غير الارادة عنده وتسميته بالداعية

فكانت الداعية عين الارادة

اولا والاصل في المسئلة ان ترجيح الارادة احد المتساويين

بدون الداعية هل هو ترجيح بلا مرجح او بمرجح جمهور الاشاعرة

على الثاني فان المرجح هو الفاعل عندهم وقال السيد رحمه الله

في مبحث الامكان الترجيح بالمرجح هو الترجيح بالداعية فلما انعدمت

الداعية يكون الترجيح بلا مرجح قال الفاضل السيالكوتي لا يجوز ان يكون

مولوي عبد الحكيم

المرجح هو الفاعل فيكون الترجيح بمرجح من غير احتياج الى الداعية

لانه يلزم على هذا ان يكون مخصص احد المقدورين هي القدرة
واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات لا يكون مستلزما للترجيح
بلا مرجح اذ المرجح هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة
موجبة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة تحكم محض انتهى قال
الفاضل الخيالي يجوز ان يكون المرجح في افعاله هو العلم بالمصلحة
وليس ذلك نوع وقوع الفعل انتهى والفعل والتخليق عبارتان
عن صفة ازلية مرجعهما الى التكوين والترزيق وهو تكوين مخصوص
صرح به اشارة الى ان ما هو من صفات الافعال راجع الى صفة
حقيقية هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال والحق ان قول الاشعرية صفاته تعالى منحصرة في سبع او ثمان
يشعر بالعدد منحصر فالانسب تركه والكلام وهي صفة ازلية
عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان
كل من يريد ان يتكلم بكلام يجد من نفسه معنى هو غير العلم والارادة
وهو الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له لا كما قالت المعتزلة انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

ليست من جنس الحروف والاصوات لا كما قالت الحنابلة ان كلامه

من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك قديم وهو صفة ينافى السكوت

الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التى هى عدم مطاوعة

الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها كما فى الطفولية

والمراد من السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر فى نفسه التكلم او

لا يقدر على ذلك كما ان اللفظى ينافى السكوت والآفة الظاهريين

والتكثر والحدوث باختلاف التعلقات والاضافات وليس الامر

والنهى والخبر اقساما للكلام وجزئياتها حتى يستحيل وجودها فى الازل

بدونها وقالت المعتزلة مرجعها فى الخبر الى العلم وفى الامر الى ارادة

المامور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يكون غيرها والقرآن

كلام الله تعالى اى صفته القائمة به فان اللفظى وان كان كلام الله خلقا

لبعض الاشعرية لكنه لا يقوم بذاته غير مخلوق لما ورد فى الحديث

والمعتزلة لما انكروا الكلام المعنى فالقرآن عندهم ليس الا اللفظى

فقالوا القرآن مخلوق لاتصاف اللفظى بصفات الحدوث اتفاقا

بيننا وبين المعتزلة

وكونه تعالى متكلما عندهم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها
او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ على اختلاف بينهم قال
الشارح العلامة وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك
وقيل صفة المتحرك التحرك لا الحركة فالمتكلم صفة التكلم لا الكلام ثم
اشار المصنف رحمه الله الى ان القرآن الذي هو صفته تعالى غير الكلام
الذي هو حادث فقال وهو مكتوب في مصاحفنا باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بالالفاظ المخيلة
مسموع باذاننا بحروفه الملفوظة المسموعة مقروء بالسنتنا بذلك ايضا
من غير ان يكون حالا فيها بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى
فان كان المراد منه الالفاظ المنطوقة المسموعة او المخيلة او الاشكال
المنقوشة فهو كلام لفظي وحادث وان كان المراد الحقيقة الموجودة
في الخارج فهو كلام نفسي وقديم وهل يجوز ان يسمع قال الاشعري
يجوز بلا كم وكيف كالرؤية وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا يجوز وبه قال
الاستاد والتكوين صفة ازلية حقيقية له تعالى قائمة به تعالى

ليست عين القدرة ولا تعلقها بالمقدور وقال الاشعري ومن تبعه
تعلق حادث للقدرة وليست صفة حقيقية لنا اختلاف الآثار
فان اثر القدرة صحة الفعل والترك بشرط امكان المقدور واثر
التكوين الوجود بالفعل فان قالوا اثر الصحة من غير اعتبار تعلقه
بالمكون والوجود بالفعل مع اعتباره يرد عليهم العلم مع السمع
والبصر قال الفاضل الخيالي ان التكوين هو المعنى الذي نجده
في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وهذا المعنى يعم الموجب
ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى انتهى اقول يصلح ذلك الزاما على الاشعري
حيث زعم ان الصفات صادرة عنه تعالى بالايجاب ويتوجه الالزام
ايضا بان نقول التكوين عين المكون عندكم والصفات الباقية جميعها
مكونات لها فكانت عين جميع الصفات على السواء ولا يلزم ذلك على
مذهبنا لانا لا نقول بصدور الصفات عن الله تعالى بالايجاب ونا
قالوا ان التكوين لو كانت صفة حقيقية لاحتاج الى تكوين اخرى وتسلسل
ثم اجابوا بان تكوين المكون عين التكوين مبني على قول الاشعري فهي عنده

واجبة في نفسها لا يحتاج الى تكوين اخرى وكذا الجواب لا يبتنى على مذهبنا

لان التكوين المعلول مكون بالنسبة الى التكوين العلة والتكوين غير

المكون عندنا ان قيل قد فسرها الشارح العلامة باخراج المعدوم

عن العدم الى الوجود فقدمها يستلزم قدم المكونات قلنا مبنى

على قول الاشعري والحق ان التكوين مبدء الاضافة التي هي اخراج

المعدوم لا نفسها ولا يلزم وجود المكون الا عند تعلقه بوجوده

بخلاف الضرب من احدنا فانه عرض يستحيل بقاؤه فلا بد من تعلقه

بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معا اذ لو تاخر

لانعدم واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله وهو تكوينه تعالى

للعالم ولكل جزء من اجزائه الى اخره فالتكوين ازلي والمكون

حادث كالقدرة وهو غير المكون عندنا اى عند علمائنا الحنفية رحمهم الله

خلافا للاشعري فعندنا ما يدل على تغاير قدرته تعالى مع المقدور

[illegible] تعالى مع المعلوم وذلك لان صفة الشئ انما يقوم به لا بغيره

وكذا يدل تغاير مفهومهما على التغاير في الخارج ونقض الشارح العلامة

بالوجود مع الحقيقة مدفوع لان مفهوم الوجود ما به الموجود ذلك الموجود

وهو عين مفهوم الحقيقة والتشخص وقد مر والارادة صفة ازلية

قائمة بذاته تعالى كونه تاكيدًا وردًّا على الفلاسفة في قولهم

ان الواجب موجب بالذات لا فاعل بالاختيار قال السيد رحمه الله

على تقدير كون الارادة مرجحة لذاتها الايجاب لازم وما ذكره الاشاعرة

من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يصح لو القدرة

بمعنى انشاء فعل وان لم يشا لم يفعل انتهى اقول هذا مبني على ما تقرر

عنده من ان الترجيح بمرجح انما هو الترجيح بالداعية فاذا كانت القدرة

بمعنى انشاء فعل وانشاء لم يفعل لا يكون تعلق المشية الى احد الطرفين

لذاتها بل يكون نسبتها اليهما على السواء حتى يحتاج الى المخصص وهو العلم

بالمصلحة فلو كانت الارادة مرجحة لذاتها يلزم الايجاب لعدم تحقق

معنى القدرة بهذا المعنى والظاهر من دليل الاشعري على كون العبد

مجبورًا بان ارادتنا كانت مرجحة لذاتها لزم كون فعله اتفاقيا فلا اختيار

ان القول بكون الارادة القديمة مرجحة لذاتها ايضا مستلزم للايجاب

والروية بمعنى الانكشاف التام لا بمعنى النظر المبني على المقابلة والجهة

جائزة في العقل اي من غير نظر الى دليل واجبة بالنقل وهو قوله تعالى

لان القدرة بمعنى انشاء فعل وان لم يشا لم يفعل

انشاء فعل وان لم يشا لم يفعل

[illegible]

[illegible] الله تعالى بالبصر

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى
نص فى الرؤية بالبصر والى ذلك اشار المصنف رحمه الله بقوله

اما الكافرون فمحجوبون لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون قيل الانكشاف التام هو العلم الضرورى ولا خلاف فيه
للمعتزلة والجواب ما قلناه بالبصر وفيه خلاف المعتزلة واعلم ان الشيخ
الاشعرى قد استدل على امكان رؤيته تعالى بامكان رؤية الممكنات
قياسا للغائب على الشاهد بعلة مشتركة هو الوجود لكنه لا اشتراك
فى الوجود فوجود كل شئ عينه بالاتفاق ومفهوم الهوية امر اعتبارى
كمفهوم الماهية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا ومن ثم قال السيد رحمه الله
فى شرح المواقف فاذن الاولى ما قد قيل ان التعويل فى هذه
المسئلة على الدليل العقلى متعذر فليذهب الى ما اختاره
الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله من التمسك بالظواهر النقلية
انتهى كلامه فيرى خلافا للمعتزلة والشيعة لا فى مكان
ولا الى جهة ولا اتصال شعاع الى آخره خلافا للمجسمة فان رؤيته تعالى

عندهم بدون شرائطه محال فوجب القول بها ليتحقق الروية
المنصوصة نعوذ بالله من سوء اعتقادهم والله تعالى خالق
لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
من غير فرق بالنسبة اليه تعالى ان خلق القبيح ليس بقبيح لانه
لا يخلو عن حكمة ومصلحة بخلاف كسب القبيح وذلك مبنى على ان
فعل العبد ممكن وقدرته تعالى تعم سائر الممكنات بناء على كون
المعدوم نفيا محضا وفيه خلاف المعتزلة بناء على ان المعدوم
شئ عندهم فاختصاص بعض المعدومات ببعض الصفات يصلح
مانعا لتعلق القدرة بها وان خلقه تعالى القبيح فى فعل العبد
مستند الى فعله لجريان عادته تعالى بذلك فى فعل العبد او
باضافة الحكم وهو القبح ومن ثم قالوا ان القبائح فى افعاله تعالى
بلا توسط فعل العبد ممتنعة فلا يشمله القدرة القديمة وستعرف
انشاء الله تعالى وان فعله تعالى غير فعل العبد لما ان التكوين
غير المكون وعند الاشعرى فعل العبد عين فعله تعالى لكن القبيح
ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى عنده بناء على اصله وهو القبح الشرعى

ولنا على المعتزلة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
أي عملكم خالق كل شيء فاعبدوه وفعل العبد شيء أفمن يخلق
كمن لا يخلق في مقام التمدح ينفي صفة الخلق عن غيره تعالى
مطلقاً اما الخلق في قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فبمعنى التقدير تطبيقاً بين النصوص قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى فمنكم كافر ومنكم اي ومنكم آت
بالايمان فاعل له كقوله تعالى وجعلنا في ذريتهما النبوة
والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون ثم قال فان قلت
نعم ان العباد هم الفاعلون للكفر ولكن قد سبق في علم الحكيم
انه اذا خلقهم لم يفعلوا الا الكفر ولم يختاروا غيره فما دعاه
الى خلقهم مع علمه بما يكون منهم وهل خلق القبيح وفاعل القبيح
الا واحد وهل مثله الا مثل من وهب سيفا باترا لمن شهر
بقطع السبيل وقتل النفس المحرمة فقتل به مؤمنا اما يطبق العقلاء
على ذم الواهب وتعنيفه كما يذمون القاتل بل انحاءهم باللوائم
على الواهب اشد قلت قد علمنا ان افعاله تعالى كلها حسنة

وخلق فاعل القبيح فعله فوجب ان يكون حسنا وان يكون له

وجه حسن وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه كما

لا يقدح في حسن اكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة الى خلقها انتهى

اقول جيد وهكذا نقول في خلق افعال العبد فان القبح كسب العبد

ومباشرته وهو غير خلقه تعالى وخفاء حسن الخلق بالنسبة الينا

لا يقدح في حسنه وهي كلها بارادته ومشيئته لكونه مختارا في افعاله

خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله وحكمه

اي باذنه وتكوينه وقضيته اي قضائه وهي عبارة عن الفعل

مع زيادة احكام وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي

يوجد فيه وانكره المعتزلة في الكشاف قوله تعالى واهلك الا من

سبق عليه القول بانه من اهل النار وما سبق عليه القول بذلك

الا للعلم بانه يختار الكفر لا للتقدير عليه وارادته انتهى قالوا

سبق الارادة والتقدير يستلزم الجبر بخلاف سبق علمه تعالى لان العلم

يتعلق بالمعلوم من حيث انه يصدر من العبد باختياره والجواب

منع الفرق فان المراد والمقدر عندنا هو الفعل الاختياري فيكون كالعلم

قال الشارح العلامة فعل الاختياري للعبد وان كان واجبا لتعلق علمه

وارادته تعالى به لكن الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار قوله ا

الرضا بالقضاء واجب معناه الرضا بالمقضي من حيث انه مقضي

لا من حيث انه منهي عنه وقيل هذا انما يتصور في كفر الغير مثلا لا في كفر نفسه

والفارق تحقق الاختيار في كفر نفسه فالرضا بكفر نفسه كفر مطلقا

اقول تحقيقه ان وجوب الرضا بالقضاء معناه هو الاعتقاد

مع التسليم بان فعله تعالى بهذه الخصوصية لا يخلو عن حكمة ومصلحة

فكان حسنا اما في افعاله تعالى فظاهر واما في افعال العباد ففعله تعالى

غير فعل العبد عندنا بناء على ان التكوين غير المكون فالرضا بفعله تعالى

لا يكون مستلزما للرضا بفعل العبد هكذا نقول قضاؤه تعالى

في فعل العبد غير المقضي لان بعض المقضي من افعال العباد ما كان برضائه تعالى

كالطاعة والايمان وبعضها لم يكن برضائه تعالى كالمعصية والكفر

مع ان قضاءه تعالى برضائه تعالى فالحاصل ان ما لم يتعلق به الرضا

غير ما تعلق الرضا به لا انهما متحدان بالذات مختلفان باعتبار الحيثية

بدليل ان الرضا بكفر نفسه كفر باي حيثية اعتبرت واعلم ان الاختيار بين

اي والكافل من حيث انه مقضي

وهو المقضي

وهو القضاء

والكامل ان رضا الجميع مرضاء الله تع

قد وافقونا فی ذلک کما روی فخر الدین الکوفی منهم فی کتاب مجمع البحرین
عن الباقر رضی الله عنه انه قال لا یکون شئ الا ما شاء الله واراد وقدر
وقضی وعنه رضی الله عنه انه قال امر الله ولم یشاء وشاء ولم یامر
امر ابلیس ان یسجد لآدم وشاء ان لا یسجد ولو شاء لسجد ونهی آدم
عن اکل الشجرة وشاء ان یاکل منها ولو لم یشأ لم یاکل و[illegible] رضی الله عنه
القدریة هم المنسوبون الی القدر فیزعمون ان کل عبد خالق فعله
ولا یرون الکفر والمعاصی بمشیة الله تعالی وتقدیره فنسبوا
الی القدر لانه بدعتهم وضلالتهم انتهی قال وللعباد افعال
لان فعله غیر فعل الله تعالی بناء علی ان التکوین غیر المکون عندنا
وعند الاشعری لا فعل له اذ فعله عین فعل الله تعالی بناء علی ان
التکوین عین المکون عنده کذا قال الامام البزدوی فی عقائده
اختیاریة تصدر عنهم بالقدرة الحادثة والارادة المرجحة لفعل
الفعل او ترکه علی حسب الدواعی والاغراض التی لا یخلو العبد عنها
بالذات
فی اکثر الاحوال بالنسبة الی نفسه او غیره وذلک لاحتیاجه ونقصانه
ان الغرض راجع بالنسبة الیه او الی غیره
تمنها
اتفاقا فیکون مستکملا بالغیر ومنهم من قال ارادة العبد مرجحة لما

لا لغرض وداعية كما نرى في افعال المجانين والسفهاء وكما اذا راى
الهارب من السبع طريقين فانه يختار احدهما بدون مرجح لكن المثال
الجزئي النادر وقوعا لا يثبت به القاعدة الكلية وقال السعيد رحمه الله
لا بد في تلك الصورة من مرجح بحسب اعتقاده ولو لا علم له به اذ لولاه
لم يختر شيئا منهما لفرض تساويهما انتهى كلامه ان قيل قد يفعل الانسان
من غير غرض وداع قلنا ان كان مجنونا فلا كلام فيه وان كان عاقلا
فاما العارض اكراه فغرضه هو النجاة باي طريق كان او بلا مانع
ففعله يسمى بالعبث وفاعل العبث ليس بعاقل والكلام مع العقلاء
والسفه من العوارض الا ان يفرض غرضه باشتغال القلب عن فكر
مخصوص يضره فان قال قائل نحن قد نفعل بلا غرض وداع
قلنا الغرض اثبات الترجيح بلا مرجح استدل الاشعري على كون العبد
مجبورا في افعاله بان فعل العبد ان لم يتوقف رجحان فعله على تركه
على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده ولا يكون المرجح
باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والجواب المرجح هو علمه
بما في الفعل او تركه من جلب نفع او دفع ضر وهذا العلم ليس نسبته الى الطرفين

على السواء حتى يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل سلمنا الوجوب عند وجود
الداعية لكن الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار قال صاحب التوضيح
رحمه الله ان كل معدوم ممكن فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر وبالنسبة
الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن ففعله ترجيح المساوي
او المرجوح قال السيد رحمه الله ترجيح احد المتساويين بالنسبة
الى ذات الممكن وان كان واقعا لكن بالنسبة الى الفاعل المختار
لا بد له من مرجح خارجي للقطع بان فاعل المختار العالم بالنافع والضار
لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض فلا يكون ترجيحه ترجيحا
للمساوي بل للراجح انتهى اقول مراد صاحب التوضيح ايضا من ترجيح
احد المتساويين انما هو بالنسبة الى ذات الممكن والا فقد قال في تعليل
افعاله تعالى انه لو لم يفعل لغرض يلزم العبث كما ستعرف فظهر وجه التطبيق
بين قوليه قال يثابون بها اي بسببها ان كانت طاعة ويعاقبون
عليها ان كانت معصية كما هو مقتضى قضية الحكمة وقد اخبر عز شانه
بتثويب المطيع وتعذيب العاصي مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره الآية وقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وفي كلام المصنف

اشارة

اشارة الى تفريع التثويب والتعذيب على اثبات الاختيار الا انه
لا يجب على الله تعالى شئ منهما خلافاً للمعتزلة و التحقيق انه
لا فرق بين الطاعة والمعصية فى نفس استحقاق التثويب والتعذيب
اما من حيث الوقوع فالتخلف فى وعد تعالى محال وكذا فى وعيد الكفر
وفيما دون المغفرة وفضل وانجاز لوعد المغفرة وظهور تلك الصفة
ايضاً من قضية الحكمة و ما يقوله المعتزلة من ان المغفرة
فى حق التائب مقتضى الحكمة دون غير التائب فرق واه لان التوبة
عن المعصية فعل اختيارى بمنزلة الكفارة لما سبق كما فى التوبة
عن الكفر اتفاقاً فانفى غير التائب يكون اثر المغفرة اظهر و الظاهر
من كلام الاشعرية ان الثواب فضل منه بمعنى انه لا يصلح شئ من الطاعة
لان يكون سبباً لاستحقاق الثواب لقوله تعالى ليجزى الذين آمنوا
لان فعل العبد ليس باختياره بل فعله عين فعله تعالى
وعملوا الصالحات بالقسط واجاب المفسر المدارك عن استدلالهم
بان المراد من الفضل العطاء الزائد على اصل الثواب المسبب لطاعته
المفهوم من قوله تعالى من آمن وعمل صالحاً فلانفسهم يمهدون
وفى الكافى سمى جزاء المطيع ثواباً لانه منفعة عمله يعود اليه والحسن منهما



و لنا قوله تعالى ليجزى الذين آمنوا ا
وعملوا الصالحات من فضله وهو الثواب

اى من افعال العباد وهو ما لا يكون سببا للذم والعقاب برضائه تعالى
والقبيح منها اى من افعال العباد ليس برضائه بناء على القبح العقلى
ولقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر فالارادة والتقدير يتعلق بالكل
والرضا والمحبة والامر لا يتعلق بالقبيح وتعلق الارادة بارادة العبد
للفعل القبيح ليس بقبيح لما مر قال القاضى فى المواقف نقل عن
مشائخ الاشعرية ان الارادة ما يقابل الكراهة ولذا قالوا ارادة الشئ
عين كراهة ضده ومع ذلك قالوا انه تعالى يريد الكفر من الكافر
فعلم انه يكره منه الايمان ويحب كفره لكنه مبنى على قولهم بانه لا قبيح من الله
شئ قال الامام البزدوى رحمه الله فى عقائده قال الاشعرى الطاعات
والمعاصى كلها بمشية الله تعالى وارادته برضائه ومحبته فانه
لا يفصل بين المشية والارادة والرضا والمحبة وخالف الاشعرى
اهل السنة والجماعة فى تلك المسئلة والاستطاعة مع الفعل
خلافا للمعتزلة لنا وجهان الاول مبنى على امتناع بقاء الاعراض
وحاصله ان الاستطاعة عرض فهو على تجدد الامثال عقيب الزوال فالقدرة
التى بها الفعل اما هى القدرة السابقة وهو محال لانتفاء بقاء الاعراض

فيلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه او المثل المتجدد
المقارن وهو المطلوب **الثاني** ما استدل به بعض العلماء من غير نظر
الى تجدد الاعراض وبقائها وحاصله ان القدرة التي يكون بها الفعل
ليست هي القدرة السابقة عليه لانها على تقدير بقائها الى ان الفعل
سواء كان بتجدد الامثال او باستفادة بقاء الاعراض ان قالوا بجواز
وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم لان مذهبهم
سابقية القدرة على الفعل لئلا يلزم تكليف العاجز فيستحيل المقارنة
الزمانية وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح لان
المفروض ان الثاني مثل الاول او عينه **وقد** اورد الشارح العلامة
على كل من الدليلين اما على الاول فهو قوله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبنى على مقدمات صعبة البيان وقدم جوابه في بيان معنى العرض
وحكمه واما على الثاني فهو قوله يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى
لانتفاء شرط او وجود مانع وجوابه ان عدم المانع داخل في العلة التامة
عقلية كانت او شرعية فالعلة التامة لا يكون الا مع معلولها والتخلف
لمانع يبتنى على القول بتخصيص العلة كما هو مذهب الشافعية

وهي حقيقة القدرة التي تكون بها الفعل اي سبب وعلة لكون الفعل

ووجوده وفيه اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقها الله تعالى

اي في قول المصنف تكون بها الفعل

في الة الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية وهي علة للفعل وعند الشارح

العلامة والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة له اقول كونها علة عقلية

لنفس الفعل لا ينافي كونها شرطا شرعيا لاداء الفعل لان علة الايجاب في الحكم

هو الله وما احسن تلك المغلطة وقيل علة عادية و الاولى ان يقال

ليس المراد بالعلة التامة في قول اصحابنا ما يكون كافيا في وجود الفعل

من غير افتقار الى تكوين الله تعالى بل المراد ما يصلح علة تامة باعتبار

الظاهر موثرة ولم يتعلق تكوينه تعالى بانتجاح معلولها لكن قد جرت

عادة الله تعالى على ان العلة الظاهرة متى حصلت بشروطه وارتفاع

موانعه اوجد معلولها و ذلك لان الاحكام المترتبة على افعالنا

دنيوية كانت او اخروية منسوبة الينا فكانت علة تامة بالنسبة الينا

سلمنا كونها سببا او شرطا لكن تكوينه تعالى مضافة اليها عادة وكانت

في حكم العلة احتجت المعتزلة بان التكليف قبل الفعل لو كانت

الاستطاعة مع الفعل يلزم تكليف العاجز فاجاب عنه المصنف رحمه الله

بقوله ويقع هذا الاسم اى اسم الاستطاعة مجازا كما هو اختيار
بعض المشائخ او حقيقة قاصرة كما هو مختار البعض الآخر على سلامة
الاسباب والآلات والجوارح التى هى الامارة على القوة المصححة
للفعل والترك فلم يلزم تكليف العاجز و اجاب الامام البزدوى رحمه الله
فى عقائده ان عند عامة اهل السنة والجماعة قوة الطاعة صالحة
للمعصية وبالعكس والانسان الحى الذى يومر بشئ لايخلو عن القدرة
فى حال فيكون الامر متوجها على من هو قادر على الفعل انتهى كلامه
اقول لعل المراد ان القوة المصححة للطرفين غير العلة الفاعلة التى اثرها
الكون وتسمى بالاستطاعة كما مر فى القدرة والتكوين ويعتمد التكليف
على الاولى دون الثانية فكانت الاولى مع معلولها وهو الصحة
والثانية مع معلولها وهو الكون قال الامام البزدوى اختلف
القائلون بمعية الاستطاعة فقال ابو حنيفة رحمه الله قوة الطاعة تصلح
للمعصية وبالعكس وبه قال جماعة من الاشعرية هذا على طريق البدل
لا على طريق البقاء وهو قول الشيخ الامام ابى منصور الماتريدى رحمه الله
على معنى انه لو كان مكان هذا الفعل فعل آخر يصلح له وقال الاشعرى

القوة

ان قوة الطاعة لا تصلح للمعصية ولا قوة المعصية تصلح للطاعة بل احديهما
توفيق والاخرى خذلان فلا يستقيم ان يكون قوة المعصية توفيقا
وتسديدا من الله تعالى ولا قوة الطاعة خذلانا واهمالا والجواب
عن علمائنا رحمهم الله ان الطاعة ليست هي الا حركة وكذا المعصية الا ان
احديهما محظورة ومنهي عنها والاخرى مندوب اليها ... بها ... ربما
والقدرة سبب وجودها من حيث انها حركة فحسب والحركات كلها من جنس
واحد وقوة الحركة يكون صالحة للاخرى من جنسها بطريق البدل ضرورة
ولا تفاوت بين الحركتين الا من حيث ان احديهما محظور والآخر مندوب اليه (لا انقياد منا) (النهي) (كذا)
اقول وما زعم الشارح العلامة من ان القول بصلاحية القدرة
للضدين قول بقبلية الاستطاعة لان المتحقق في المعية هو احد
الضدين فغير وارد لان تحقق احد الضدين لا ينافي امكان ضده الآخر
والمحال الاجتماع في التحقق كما ان المعصية ما دون الكفر صالحة للتعذيب
والمغفرة ووقوع احديهما لا ينافي امكان الآخر قال ولا يكلف العبد
بما ليس في وسعه اي قدرته وطاقته سواء كان ممتنعا مطلقا كالجمع
بين الضدين او بالنسبة كخلق الجسم بالنسبة الى قدرة العبد

والكذب والظلم والسفه بالنسبة الى قدرة الله تعالى اما ايمان
الكافر وطاعة الفاسق فكل منهما مقدور لا ممتنع وان علم الله خلافه
وارادة لان المراد والمعلوم الفعل الاختياري وقد تقرر ان الممكن
لا يصير ممتنعا وعند الاشعرية ايمان الكافر ممتنع لغيره وقد وقع
التكليف به فيكون التكليف بما ليس في الوسع جائزا ومن ثم سماه
الشارح العلامة ممتنعا ثم قال عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه
وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري
لانه لا يقبح من الله شئ اقول الاولى ان يقول منعه المعتزلة
والماتريدية بناء على القبح العقلي لكن عند المعتزلة لوجوب الاصلح
على الله وعند الماتريدية بناء على انه لا يليق من حكمته تعالى ليكون
نصا صريحا القول المصنف الحنفي ولا يظن اتفاق الحنفية مع الاشعرية
ومن ثم صار تقرير لذلك لبيان محل النزاع منشاء الغلط لكثير من الناس
في قوله ذهب بعضهم الى ان مغفرة المشرك جائزة عقلا وانما علم عدمها
بدليل السمع وبعضهم الى امتناعها عقلا وقول الاشعري لانه لا يقبح من الله
شئ ان كان مراده انه لا يرجع اليه تعالى ضرر فمسلم وان اراد انه فعله

بالحكمة ممنوع قال صاحب التوضيح رحمه الله التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافاً للاشعري لانه لا يليق من الحكيم وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقاً واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيراً في افعاله توسطاً بين الجبر والقدر وعنده لا تاثير لقدرة العبد بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافاً للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله انتهى قال الشارح العلامة في التلويح التكليف بما لا يطاق غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لم يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكلما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع انتهى اقول ايراد على الوجه الثاني اما الوجه الاول فدلالته على نفي الجواز سالم وتقرير الايراد ان قبح ما اخبر الله تعالى بعدم

وهو الممتنع لغيره

لانه ليس لممتنع لغيره بل هو ممكن مقدور

وقوعه انما هو بناء على اخباره تعالى فثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة

حكمة المخبر فكان ضروريا وانتفت الضرورة بعدم الوقوع وبقي الصحة

والامكان على مقتضى قدرته تعالى والحق ان الاخبار بعدم الوقوع

في بعض القبائح مثل الكذب والظلم والتخلف في الوعد وفعل العبث

والتكليف بما لا يطاق ونحوها انما هو لقبحها في ذاتها ولم يثبت بمجرد

الاخبار بل لولا الاخبار لامكن للعقل معرفته وما قيل لا يجري التمدح

في نفي الممتنع فالجواب انه من باب نفي اتخاذ الصاحبة والولد قال الامام

التوربشتي ما كان محالا في نفسه ايجادا او افناء كالجمع بين الضدين

وايجاد الشريك والظلم على العباد لا يوصف الله بالقدرة عليه ونفي القدرة

عن ذلك لا يوجب العجز لما انه لا يصلح ان يكون ذلك مقدورا وخروج

ما لا يصلح ان يكون مقدورا عن القدرة لا يوجب العجز كخروج الاعيان

ارادراك الاعيان

عن السمع انتهى كلامه وفي ههنا بحث وهو ان القول بالامتناع

هل يستلزم القول بالايجاب في الصدام لا لم ار الان نقلا فيه والظاهر

الاستلزام ان كان الضد واحدا الا فيما كان متعددا كما عرف في اقتضاء

النهي وجوب الضد نظير الاول الصدق في مقابلة الكذب ولا نقص

في ايجابه لانه من صفات الكلام النفسي ولا اختيار لله تعالى فيه ومن ثم
قال الاشعري بامتناع الكذب دون غيره مما هو من صفات الافعال
ان قيل الكلام اللفظي من صفات الافعال قلنا ضد الكذب فيه متعدد
وهو عدم الاخبار والاخبار مطابقا للواقع ونظير الثاني الكذب في
الكلام اللفظي لما عرفت الآن والظلم لان ضده العدل والفضل والتكليف
بما لا يطاق ضده عدم التكليف والتكليف بما في الوسع وهكذا قال
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في
الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كتفرق الاجزاء بعد القطع والعلم
الاكتسابي بعد النظر وترتيب المقدمات مثل معرفة الله تعالى وتصديق
النبي المؤيد بالمعجزة كل ذلك مخلوق لله تعالى لما مر من انه تعالى
خالق افعال العباد كلها سواء كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل آخر او بتوسطه خلافا للمعتزلة لا صنع للعبد في تخليقه
دل بالمفهوم على ثبوت صنعه الكسب فيها ردا على من انكرها ايضا وهو
التوسط بين الافراط والتفريط ولم يرض الشارح العلامة بتقييد المصنف رحمه الله
هذا فقال والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه بالمتولدات لا صنع

للعبد فيه اصلاً اقول ثمرة الخلاف ان التصديق الايمانى

هل هو فعل اختيارى ام من الكيفيات النفسانية المحضة وستعرف

ان شاء الله تعالى ثمرة قال اما التخليق فلاستحالته من العبد

واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة

وهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية

قال الفاضل الخيالى يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود

مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافى كونه مكتسباً بواسطة

السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة

يوجبه ويفوت التمكن من تركه انتهى اقول الحاصل ان عدم

تمكن العبد انما هو ناش من اختياره فى كل الضمين من غير تفاوت

فلا يكون منافياً للاختيار والمقتول ميت باجله اى بحصول

ايان موته الذى علم الله تعالى وقوع الموت فيه والاجل

واحد لان وقوع الموت لا يمكن تحققه فى زمانين وزعمت المعتزلة

ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل قبل تمامه الى ما هو اجله الذى

علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وقد علم ايضاً انه يموت قبل تمامه

اجله بالقتل فان علم الله تعالى يعم الافعال الاختيارية للعباد

باتفاقهم فتعلمه بامكان موت المقتول فى زمانين ووقوعه فى زمان

يدل على تعدد الاجل والظاهر من كلام الشارح العلامة لا لبعض الاحاديث

انه يمكن ان يتعلق علمه تعالى بموت احد فى زمان بشرط وفى زمان آخر

بعدمه ووقوع احد الاحتمالين لاينافى علمه تعالى بامكان كل منهما

فى نفسه قال الفاضل الخيالى يرد عليه انه لايوافق تحرير محل النزاع

ويودى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار

احاد فلا يعارض الآيات القطعية انتهى والحرام سواء كان

ملكا للمتغذى اولا اما المباح فكذلك اعم فى حق الانتفاع

اما فى حق التغذى فلابد فيه من التمليك رزق مقدر بتقدير الله تعالى

باختيار الآكل ولذلك يعاقب على اكله وترك الجد الى المقدور تحصيله

واشترط المعتزلة رخصة الشارع فى حق الانتفاع منه وهو [illegible]

الاباحة فلابد فيه من رضائه تعالى وذلك لان الرزق من الله تعالى

فلوكان الحرام رزقا وهو قبيح لكان رضاء منه تعالى فى القبيح والجواب

ان اكل الحرام وان كان قبيحا فى نفسه لكن ترزيقه تعالى ليس بقبيح

المشهورة بوجاب نقصان وزيادة

فالقبيح اكله ومباشرته ولذا لا يشمله رضاء تعالى وامره لموت
المقتول بغير حق فانه مقدر مع انه لا رضاء فيه وكل يستوفي
رزق نفسه حلالا كان او حراما اي لا يرزق رزقه على غيره
ولا غيره على رزقه ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل
غيره رزقه لان التقدير لا يقبل التغيير واما بمعنى الملك كما
فسره المعتزلة فلا يمتنع ان ياكله غيره لانه اعم من الرزق بمعنى
المقدر الماكول والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
اي هو الخالق لاستعداد الخير واستعداد الشر في افعال العباد
وهل يترتب هذا الخلق على مباشرة العبد اسبابها بالاختيار الظاهر الجواز
لقوله تعالى بل طبع الله بكفرهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين
فهذا الاستعداد امر زائد على القدرة التي يستوي بها نسبة الطرفين
غير مناف لها وقوله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا وقد يولد
على فطرة الاسلام دال على ان [illegible] الاستعداد للانسان في الاصل خير محض
لكنه يقبل الانقلاب كما سيجيء في مبحث السعادة والشقاوة
قال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله ان الكافر لما لم يسمع

قول الحق ولم ينظر في نفسه وغيره من المخلوقات ليرى آثار الحدوث
فيعلم ان لا بد له من صانع جعل كان على سمعه وبصره غشاوة كذا
في المدارك وقالت المعتزلة الهداية تعم المومن والكافر لانها عبارة
عن بيان طريق المطلوب ويرده التقييد بالمشية وقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله عليه السلام
اللهم اهد قومي مع انه بين طريق الصواب وفي بعض عقائد الحنفية
انه تعالى لو فعل بالعبيد ما فيه صلاحهم كان فضلا منه ولو فعل بهم
ما فيه غيهم وهلاكهم كان عدلا منه وما هو الاصلح للعباد
اي انفع لهم بحيث لا يتصور نفع زايد عليه في حقهم كما هو مذهب معتزلة
بصرة فليس بواجب على الله تعالى والا لما بقي في قدرة الله تعالى شيء
اذ قد اتى بالواجب كله ويمكن ان يكون الاصلح بمعنى الاوفق بالحكمة
كما هو مذهب معتزلة بغداد ولا يظهر من كلام المصنف رحمه الله نفي المقيد
لان الاصل ان النفي انما يرجع الى القيد فيفعله من غير وجوب تفضلا
واحسانا ومن ثم قال الفاضل الخيالي اما معتزلة بغداد فلا يرد عليهم شيء
قال الشارح العلامة قد ثبت انه تعالى حكيم فترك الاصلح لا يخل بالحكمة

البتة فلا يجب عليه رعاية قال الفاضل الخيالي فيجب عليه رعاية الحكمة
والمذهب انه لا واجب عليه واجيب بان المراد نفي الوجوب في الخصوصيات
وقال بعض العلماء لا يقال واجب على الله شئ ولكن يقال في بعض المواضع
واجب عليه لطفا او قهرا ان يفعل كذا وانما اراد به القطع والتحقق
مثل انجاز الوعد وتحقق الوعيد لاهل الكفر والايمان وسائر ما يقطع
العقل بوجوده انتهى كلامه فان قيل الحكمة في افعاله تعالى هل هو
بمنزلة الغاية لفعله من غير ان يكون فعله لذلك او بمنزلة الغائي
والباعث له قلنا اختلفوا فيه فقالت الفلاسفة الواجب الوجود لذاته
لا يجوز ان يفعل لقصد وشوق الى كمال منتظر فانما يفعله لانه نظام الخير
في الوجود موجد الاشياء على ما ينبغي لا لغرض وشوق ولذا قالوا الارادة
هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وحاصله ان فعله تعالى
صادر عنه بالايجاب وله عواقب حميدة بمنزلة الغايات لكمال ذاته
لا ان فعله معلل بذلك والا يلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره
و انكار الاشعرية تعليل افعاله تعالى مبنى على قولهم ان الارادة
مرجحة لذاتها ومعنى القادر من ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فيكون اقرب

لا الوجوب المنافي للقدرة بل الوجوب بمعنى الموافق للحكمة والمصلحة ؟؟

ومنه ارسال الرسل كما سيجئ ؟؟

الى قول الفلاسفة كما تقرر في موضعه وقال صاحب التوضيح رحمه الله

ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون

واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال

انها غير معللة فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق

واظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا

وامثال ذلك كثيرة في القران دالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل

لغرض يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن

حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه تعالى فعله وان كان

اولى به تعالى كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون

مستكملا اذا كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العبد واجابوا

عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه

لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لامتناع الترجيح من غير مرجح

وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال

لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له ولا نسلم

تفضلا واحسانا

المراد الاشعرية

والايذان بتعليل الغرض ولا تمر ... على التعليل

والانبياء الى علم السابق

واللام للتعليل باتفاق اهل اللغة

اي الاشعرية

وهو منفي بقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا

صاحب التوضيح

الترجيح من غير مرجح لم لايجوز ان يكون المرجح الاولوية بالنسبة الى العباد

مرجحا انتهى كلامه اقول هذا الكلام صريح فى ان المرجح فى الارادة

(اى صاحب التوضيح)

لابد ان يكون غير الفاعل وهو العلم بالمصلحة بالنسبة الى العباد وقد مر

و من ثمرات هذا الاصل ان امره ونهيه تعالى معلل بحسن المأمور

وقبح المنهى عندهم ودلالتهما على الحسن والقبح بالاقتضاء لان الآمر الناهى

حكيم فلا بد فيهما من معنى لحسن الشئ وقبحه قد يكون لمعنى فى نفسه

(اى المأمور والمنهى اعتبره الحكيم فى امره ونهيه)

لعينه او لجزئه وقد يكون لمعنى فى غيره وصفا او مجاورا و لما انكر

الاشعرية التعليل قالوا حسن الشئ او قبحه انما يثبت بعد ورود السمع

ومنها ان النصوص معللة فيجرى فيها الراى والقياس لان فائدة التعليل

هو التعدية وقالت الظاهرية النصوص غير معللة بناء على نفى التعليل

فى افعاله تعالى عندهم فلا يجوز العمل بالقياس واما قول الشيخ ابن الحاجب

ان النصوص معللة والعلة هى الحكمة الباعثة للشارع على شرع الحكم

مع ان امره ونهيه تعالى غير معللين بالحسن والقبح عنده لكونهما شرعيين

لا يخلو عن اشكال قال صاحب التوضيح رحمه الله العلة هى الباعث

لا على سبيل الايجاب والباعث ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم

كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجئ والقتل العمد

باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس قولهم لا على سبيل

الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى

شرعية الحكم عندهم فيا قال بعض العلماء ان الله تعالى خلق العالم

كما اراد ويجوز ان يكون خلقه لا لعلة تاويله لا لعلة موجبة او بالنسبة

الى ذاته تعالى والجواز بمعنى الامكان الذاتي اى جائز في نفسه من غير

نظر الى خارج اما من حيث ان الفاعل حكيم مختار فلا بد من مرجح يصلح

علة كما تبين في تطبيق قولى صاحب التوضيح قال الشارح العلامة

ليت شعرى ما معنى الوجوب على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق

تاركه الذم والعقاب ولا لزوم صدوره منه بحيث لا يتمكن من الترك

لانه ميل الى الفلاسفة قال الفاضل الخيالى معنى الوجوب عند المتاخر

من المعتزلة هو ان يفعله البتة وان جاز الترك والنزاع في التسمية

والمراد ان الوجوب ناش من اختياره تعالى فلا يكون منافيا له وليس

الوجوب في ذلك القول الا بمعنى ان يفعله البتة اقتضاء لما عن الحكمة

وكون فعله تعالى منزها عما يخل بالحكمة من غير وجوب يعتقده الفلاسفة

لما فرغ المصنف رحمه الله عن مسائل التوحيد والعدل شرع
فى مسائل المعاد فقال وعذاب القبر وهو الم للميت يحصل بعد
الموت وقبل البعث سواء كان مقبوراً ام لا واطلق اسم القبر اعتباراً ل
للغالب وذلك بعد ان يخلق الله تعالى فى جميع اجزاء الميت او بعضها
نوعاً من الحيوة بحيث يدرك الم العذاب بدون اعادة الروح والتحرك
والاضطراب ورويته العذاب عليه للكافرين كلهم ولبعض عصاة
المومنين وهو من اراد الله تعالى تعذيبه وتنعيم اهل الطاعة فى القبر
لمن يشاء وسوال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسالان العبد
عن ربه وعن نبيه وعن دينه والانبياء ليس عليهم حساب ولا عذاب
ولا سوال قبر ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق وهذا مبنى على ان الدليل النقلى مفيد لليقين فى باب
العقائد وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة وقال صاحب الكشاف
لانتفاء دليل العقل والادلة النقلية كلها ظنية عندهم فلا يفيد فى باب العقائد ١٢
فى تفسير قوله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً اجعل دخولهم النار فى الآخرة
كانه متعقب لاغراقهم لاقترابه ولانه كائن لا محالة فكانه قد كان او اريد عذاب
القبر ومن مات فى ماء او نار او اكلته السباع والطير اصابه ما يصيب المقبور

من العذاب انتهى وقال في تفسير قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون اي مثل ما يرزق
سائر الاجساد يأكلون ويشربون وهو تأكيد لكونهم احياء ووصف لحالهم التي
هم عليها من التنعم برزق الله فرحين بما آتاهم الله من فضله وهو التوفيق
في الشهادة وما ساق اليهم من الكرامة والتفضيل على غيرهم من كونهم
احياء مقربين معجلا لهم رزق الجنة ونعيمها انتهى والبعث حق
وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية
ويعيد اليها ارواحهم فان فناء الاجسام عبارة عن تفرق اجزائها يدل عليه
قصة ابراهيم صلوات الرحمن عليه في احياء الطير وقوله تعالى ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه وانكر الفلاسفة ومبنى الخلاف انه جمع وتفريق
عندنا بناء على ثبوت جوهر الفرد وعندهم اعدام وايجاد واعادة المعدوم
بعينه محال عندهم ثم اعادة المعدوم هل يجوز عند المسلمين
قال بعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي باستحالته وتمسكوا
بالتفريق والجمع ومشائخ المعتزلة على جوازه لان المعدوم شيء فاذا عدم
الوجود بقي ذاته المخصوصة متميزة بالذات فيصح العود واستفادة المعدوم

بالوجود الاول ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واما عند
الاشاعرة فيجوز لانه لو امتنع وجوده الثاني لذاته او لشئ من لوازمه
لم يوجد ابتداء لان الوجود امر واحد لا يختلف ابداء واعادة بحسب
اختلاف الزمان والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان
عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
وما يوزن فيه هي الاعمال وقيل الكتب قال صاحب الكشاف في تفسير الاية
يعني وزن الاعمال والتمييز بين راجحها وخفيفها الوزن الحق اى العدل
وقوى القسط واختلف في كيفية الوزن فقيل توزن صحف الاعمال
بميزان له لسان وكفتان ينظر اليه الخلائق تاكيدا للحجة واظهارا
للنصفة وقطعا للمعذرة كما يسألهم عن اعمالهم فيعترفون بالسنتهم
وتشهد بها عليهم ايديهم وارجلهم وقيل هي عبارة عن القضاء
السوي والحكم العدل انتهى كلامه والكتاب المثبت فيه طاعات العباد
ومعاصيهم حق لما روى انه يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم
ووراء ظهورهم والحوض حق والكوثر علم هذا الحوض في الآية والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف

يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار ولا استحالة فى العبور

بعد التدبر فى عجائب مخلوقاته تعالى فمنهم من يجوز كالبرق الخاطف

ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد المسرع ومنهم كالنملة كل ذلك

قدر درجاته حسب اعماله المكتسبة فمن كان اصلح عملاً مروره يكون

اسرع وقوله تعالى وان منكم الا واردها خطاب الى جميع الخلائق

والجنة حق والنار حق وقالت الفلاسفة الجنة على ما وصف به

عالم آخر خارج من هذا العالم فيكون محالاً لامتناع الخرق والالتيام

قلنا الاجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة فيجوز وهما مخلوقتان

الآن موجودتان تكرير وتاكيد للرد على من زعم من المعتزلة انهما

انما يخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم عليه السلام والاحاديث الكثيرة

الواردة فى هذا الباب قالوا الغرض من خلقه عليه السلام جعله

خليفة فى الارض لا فى الجنة ولذا خمرت طينته فيها وايضا

الجنة دار الجزاء فالدخول فيها بعد الابتداء بالتكليف وايضا

لا تكليف فى الجنة وقد كلف آدم وحوا عليهما السلام بالنهى عن اكل الشجرة

وايضا من دخل فيها كان مخلداً فيها وقد اخرجا عنه فقد تبين ان المراد

من الجنة

٤٢

ويراد بضعف السلطنة

من الجنة روضة من رياض الدنيا قلنا يدل على وجودها الآن
مثل اعدت للمتقين ولا ضرورة في العدول عن الظاهر وهو كون الماضي
باعتبار تحقق الوقوع وقوله تعالى نجعلها لا يدل على مدعاهم لانه
يحتمل الحال على وجه الاستمرار لا الهلاك في قوله تعالى كل شيء
هالك بمعنى الخروج عن الانتفاع به باقيتان لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى
في حق الفريقين خالدين فيها ابدا او ذهبت الجهمية الى انهما تفنيان
ويفنى اهلهما وهو ترده الكتاب والسنة والهلاك في قوله تعالى كل شيء
هالك بمعنى الخروج عن الانتفاع به والكبيرة شرع المصنف رحمه الله
في بيان مراتب الاعمال المنهية عنها والجزاء عليها وقدم حكم الكبيرة بانه
مغاير لحكم الكفر ثم ذكر حكم الكفر مغاير الحكم جميع المعاصي جملة وهو
تعلق العقاب والعفو بمشية الله تعالى باللفظ المنصوص ثم افرد
حكم الصغيرة بجواز العقاب عليه وحكم الكبيرة بجواز العفو عنه
مع ان كلا من الحكمين مستفاد من الاجمال ردا على المعتزلة بالتنصيص
على خلاف زعمهم ثانيا وثالثا وتنصيصا على ان المراد من الكبيرة غير الكفر

بالفرع

وغير الصغيرة لاختلاف الاحكام وكان المصنف رحمه الله اشار الى غلبة

الرجا في حكم الصغيرة والى غلبة الخوف في حكم الكبيرة لما في الجواز اشارة

الى معنى القلة فمن قال ان الكبيرة المطلقة هو الكفر والصغيرة المطلقة

هو ما دون الكل من المعاصي وما بينهما صغيرة بالنسبة الى ما فوقه

وكبيرة بالنسبة الى ما دونه لا يساعده كلام المصنف ولا محل الخلاف

ولا الاحاديث المروية في تعيينها في عدد معين ويخالف قوله تعالى

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وتاويل الكبائر

بانواع الكفر سيجيء ما فيه لا تخرج العبد المومن من الايمان

لعدم كون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة لو ا

مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر وقال الطوسي في تجريد [illegible]

مومن لوجود حد الايمان فيه ولا تدخله في الكفر خلافا للخوارج و[illegible]

البصري انه منافق وليس بواسطة لان الكافر عند الاطلاق هو المجاهر

والمنافق كافر غير مجاهر ولتفرد الواصل في مذهبه في مجرد التسمية

لا في حكم الآخرة وهو الخلود في النار ولنا الآيات والاحاديث النا طقة

باطلاق المومن على مرتكب الكبيرة وكون الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان

بيننا وبين المعتزلة في حكم الكبيرة

[illegible]

كالعطف

كالعطف والاشتراط وما يدل من النقليات على الخلود تناول

والله لا يغفر ان يشرك به اى يكفر به هذا باتفاق المسلمين

واختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا.

وانما علم عدمه بدليل السمع ونسب الى الاشعرى بناء على القبح الشرعى عنده

وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا وهو الظاهر من مذهب علمائنا الحنفية

رحمهم الله بناء على القبح العقلى عندهم وذلك لان قضية الحكمة

التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل

الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا

الكافر يعتقد حقا ولا يطلب عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة

يؤيده ما رايت فى بعض الحواشى نقلا عن علمائنا كصاحب الكفاية وغيره

انه قال العفو عن الكفر ليس بحكمة لان التفرقة بين المسئ والمحسن

من قضية الحكمة وما يكون على خلافه سفه وهو يستحيل من الله تعالى

كالكذب والظلم لا يوصف الله بكونه قادرا عليه قال الله تعالى

افنجعل المسلمين كالمجرمين كيف تحكمون انتهى قال صاحب الكشاف

فان قلت كيف خفى على ابراهيم صلوات الرحمن عليه ان الاستغفار للكافر

غير جائز حتى وعد قلت يجوز ان يظن انه ما دام يرجى منه الايمان
جاز الاستغفار له على ان امتناع جواز الاستغفار للكافر انما علم بالوحي
لان العقل يجوز ان يغفر الله للكافر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم
لاستغفرن لك مالم انه انهى اقول اشار اولا الى ان الاستغفار
مشروط بالايمان لكن نزل المرجو وجوده ظنا منزلة الموجود الان
وتصريحه ثانيا بلفظ الحصر بانه سمعي بناء في قوله بالقبح العقلي
الا ان يقال القول بالقبح العقلي انما يستلزم استحقاق العقاب عقلا
تفرقة بين المسيء والمحسن لا وقوعه فهو بالسمع لكنه ضعيف وتاويل
الاية على مذهب الحنفية يطلب من تفاسيرهم ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء قد تقرر ان فعل المعصية سبب لاستحقاق العقاب عقلا
عملا بقضية الحكمة وهو التفرقة بين الفريقين كما في الكفر والايمان
الا ان الكافر لا يطلب عفوا او مغفرة مع اعتقاده بحقية الكفر
بخلاف المومن العاصي فانه غير مستحل وخائف فيجوز مغفرته
عقلا وسمعا ويجوز تعذيبه في العاجل بانواع المصائب او في الاجل
مدة منقطعة فرقا بين المسيء والمحسن وبين الكفر والمعصية وعموم المغفرة

لان هذا القدر من اعتبار القبح انما يحكم به فيما دون الكفر من المعاصي لا في الكفر

ناظر الى قوله يجوز تعذيبه — لف ونشر غير مرتب — ناظر الى قوله فيجوز مغفرته

يشمل الصغيرة والكبيرة مع التوبة او بدونها والمخالف في المسئلة
المعتزلة والمرجئة ومذهبنا التوسط فقالت المعتزلة
التخلف في الوعد والوعيد كليهما محال فلا بد لكل منهما من محل
معين يصلح له دون الآخر اذ مع اشتراك المحل يلزم التخلف
والمغفرة المقيدة بالمشية يستلزم اشتراك المحل للوعد والوعيد
فيحتاج الى مبين يبينه ويفسره ولما دلت الآيات الناطقة والاحاديث
الصحيحة على وعد الله تعالى بقبول التوبة عن عباده ومغفرة
الصغائر بالاجتناب عن الكبائر تبين اختصاص المغفرة بهؤلاء
والوعيد بالكبيرة بدون التوبة عملا بكل منهما في محله وقالت
المرجئة التخلف في الوعد محال وفي الوعيد فضل وكرم ولا استحالة
في اشتراك محليهما من حيث الامكان بالنظر الى الاستحقاق والمغفرة
انما المحال اجتماعهما من حيث الوقوع لكن الوعد يترجح على الوعيد
لاستحالة التخلف في الوعد دونه ثم انه تعالى قد وعد بالمغفرة
فلا بد لها من محل لئلا يلزم التخلف في الوعد والكافر ليس محله اتفاقا
وكذا المؤمن المطيع والتائب من الكبيرة كالتائب من الكفر وكذا

لعدم استحقاقه للعقاب ١٢ لعدم استحقاق العقاب ١٢

المجتنب عنها دون الصغير فتعين العاصي بدون التوبة

فيجب مغفرته لان انجاز الوعد واجب والجواب عن علمائنا رحمهم الله

مبني على ان التخلف في الوعد والوعيد محال وبوعد العمل المغفرة

ليس بتخلف اما جواز اشتراك المحل من حيث الامكان حق وكذا من حيث

الوقوع في الحالتين انما المحال الاشتراك من حيث الوقوع في حالة واحدة

فيجوز ان يعذب نظراً الى الاستحقاق ثم يغفر فيثاب عملا بوعد المغفرة

ونظراً الى الايمان وفيما ذهبنا اليه عمل بقضية الحكمة ومقتضى صفة

المغفرة كليهما ثم الوعد بالمغفرة لا يستلزم عموم الاحوال

والاشخاص فتحققها في بعض افراد العصاة لما يقتضيه ارادته وحكمته تعالى

يكفي في انجاز هذا الوعد وهذا كمال الادب بالنسبة الى الله القادر المختار

في نفي الوجوب عليه تعالى شانه علواً كبيراً قال ويجوز العقاب

على الصغيرة ولو مع الاجتناب عن الكبائر نظراً الى الاستحقاق بالمعصية

ويجوز عفوه نظراً الى انجاز الوعد بالمغفرة قال الفاضل الخيالي

قوله يجوز اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره

الشارح العلامة من الادلة فلاثبات الجزء الاول من المدعى مع ان الخصم

لا يمكن انتهى اقول لما ثبت مجرد الجواز لا الوقوع بنى الدليل على عدم
الوقوع سالماً عن المعارض فقال صاحب التوضيح رحمه الله فى قوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات المراد بالسيئة الصغيرة لقوله صلى الله
عليه وآله وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة
تحت السيئة انتهى كلامه اقول فعلى هذا سبب العفو وجود الحسنات
وعدم الكبائر شرطه احتجت المعتزلة بان الوعد بوقوع مغفرة الصغائر
المقيد بشرط الاجتناب عن الكبائر فى قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قد خصص المعاصى المطلقة عنه
فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وحمل العام على الخاص
متعارف فوجب مغفرتها انجازاً للوعد قلنا يدل على الوقوع وهو
لا يستلزم الوجوب ومحل الخلاف هو الوجوب واجاب
الشارح العلامة بان المراد من الكبائر انواع الكفر ومن السيئات
ما سوى الكفر فلا بد من التقييد بالمشيئة لدليل الاجماع على ان مغفرة
ما عدا الكفر غير متيقنة ثم الاجماع على التقييد بالمشيئة انما يصح اذا كان

ان وجد الدليل
لا الوقوع
ان نكفر ان شئنا

الاحاديث الكبائر ... قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ...

السيات فى مقابلة الكفر لا فى مقابلة الكبيرة فلا بد من حمل الكبائر على
الكفر ليصح الاجماع وهذا الجواب حسن دقيق لكن للمرجئة ان يقولوا
ان كان المراد من الكبائر انواع الكفر ومن السيئات ما سوى الكفر
فهو لنا لا لكم بناء على كون الصغيرة والكبيرة اسمين اضافيين
فهو لنا لا لكم لان الاجتناب عن الكفر كفارة لجميع السيات صغيرتها
وكبيرتها عندنا والتقييد بالمشية لا دليل عليه لان مغفرة ما عدا الكفر
متفقة عند اصحابنا وفيهم مقاتل بن سليمن من قدماء المفسرين
وكذا التبعض بمغفرة بعض السيات ووقوع العقاب على البعض الآخر
ثابت عند المعتزلة وهو بنا فى التقييد بالمشية فانتفى الاجماع
مع انه انما يفيد فى الفروع لا فى العقائد عند الاكثر على ان التقييد
بالمشية تعميم للخاص والمتعارف حمل العام على الخاص لا العكس
فبقى التعليق بالاجتناب بلا فائدة على ان اثبات التقييد بالمشية
المبنية على حمل الكبيرة على انواع الكفر بالاجماع الموقوف صحته على حمل
الكبيرة على الكفر يستلزم الدور على انه تاويل للوعد بمعنى الوعيد
والكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشية

وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد قال ويجوز العفو

عن الكبيرة فان كان بالتوبة فاتفاقي واما بدونها ففيه اختلاف

قالت المعتزلة لا يجوز لان ترك التوبة دليل الاستخفاف بالمعصية

فلا يكون عفوه حكمة وتمسكوا بظواهر الايات الدالة على ذلك

وقالت المرجئة السيئات مع الايمان ولو بدون التوبة

لا تجزى بدخول النار كما ان الحسنات مع الكفر لا تجزى

بدخول الجنة اتفاقا وانما جزاؤها في العاجل في الاهل والولد

اي في الدنيا

والمال والنفس بالآفات والمرض وشدة النزع والضغطة

وفي الآجل بطول الموقف في المحشر والانفعال بشيوع اعمال القبيحة

عند اهل المحشر والمكث الطويل عند التجاوز عن الصراط وحط الدرجة

في الجنة عن درجة الابرار الى غير ذلك فتمسكوا بان للكافرين

تقديم الجار والمجرور للاختصاص

عذاب النار وان العذاب على من كذب وتولى وان الخزى

اليوم والسوء على الكافرين وان عذاب الله بالكفار ملحق لا بغيرهم

قالوا نرجو رحمة الله ونخشى عذابه عذاب النار باستحلال المعاصي

واستخفافها وعذاب غير النار على ترك المأمورات والعمل بالمنهيات

في الاعتقادات غير المامورة

غير الاعتقاديات لغلبة شهوة او كسل مع خوف العقاب بغير النار

ورجاء العفو و قال علماؤنا رحمهم الله لا يجب عفوه لقوله تع ولا يغفر ما دون ذلك لمن يشاء

نظرا الى استحقاق العذاب بالمعصية ولا عقابه نظرا الى جواز عفوه

ومغفرته تعالى وهو فيما دون الكفر فضل وكرم غير مناف للحكمة

و التوبة واجبة لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا

ومقبولة لانه تعالى يقبل التوبة عن عباده الا انه عمل كسائر الاعمال

وان كان اصلا للسعادة فلا بد فيه من خلوص النية وغيرها

من شروط القبولية كالندم في الزمان الماضي والترك في الحال

والعزم على الترك في الاستقبال و قول المعتزلة عفو التائب واجب

مبني على اصلهم كقولهم بوجوب عقاب غير التائب و ما تمسكوا به

من الايات فيعارض بالايات الدالة على الوعد بالثواب ويجب وهو ان يجاز الموعد على الوعد ويجب

تخصيصها بالايات الدالة على اختصاص عذاب النار بالكفار ثم على وجوب عقاب غير التائب

تخصص تلك الايات بالعذاب الموبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة

على وعيد الفساق فيحصل التوسط بين الافراط والتفريط وهو المط

وانما يجوز عفو الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر

لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبذلك تاول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار والشفاعة المقبولة في العفو عن الجناية
وزيادة الثواب ورفع الدرجات ثابتة للرسل والاخيار من الصحابة
والاولياء وغيرهم من الصلحاء والعلماء والزهاد في حق الكبائر
اهل الكبائر
بالمستفيض اي المشهور من الاخبار خلافا للمعتزلة والخلاف
مبني على جواز العفو وعدمه لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمومنات وقوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وليس المراد من الكبائر انواع الكفر اتفاقا واهل الكبائر
من المومنين لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير التوبة لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى
جزاؤه قبل دخول النار فتعين الخروج من النار الايمان
ماخوذ من الامن ويتعدى بنفسه ثم نقل الى التصديق الذي
لا يتعدى بنفسه فان تعدى بالباء فهو الايمان الشرعي لتضمنه
معنى الاقرار ايضا وان تعدى باللام فهو بمعنى التصديق لا بمعنى الشرعي
فالاقرار مدلوله لغة كالتصديق حتى يسمى المقر باللسان وحده مومنا

اركمان التصديق
مدلوله لغة م١١

لغة فيكون الايمان حقيقة فى الاقرار والتصديق لغة اما فى الشرع
فهو كما قال هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اى تصديق
النبى بالقلب فى جميع ما جاء به اجمالا وعلم من دينه ضرورة والاقرار
باللسان به اى بما جاء به من عند الله فللايمان ركنان الاول التصديق
لا يحتمل السقوط اصلا لبقائه فى القلب ولو فى حالة النوم او الغفلة
هذا هو مذهب اكثر العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهما الله قال الامام البزدوى فى عقائده قال اهل السنة والجماعة
الايمان التصديق والاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان وقال
ابو الحسن الاشعرى هو التصديق بالقلب والاقرار فرض من الفروض
وهو خطاء محض انتهى كلامه لنا قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم والاستيقان هو التصديق فالمستيقن الجاحد ليس بمومن لالعدم
التصديق بل لعدم الاقرار وقد تبين من الاقوال حصول مجرد التصديق
لبعض الكفار ممكن مع انه لا ينفع لهم وربما اطلاق الايمان على التصديق
كما وقع فى بعض النصوص فلكونه ركنا غير محتمل السقوط فكانه هو الايمان
من باب اطلاق الكل على الجزء وقالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار

بكلمتي الشهادة لقناعة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه من المؤمن به

اي بمجرد الاقرار

فلذا كانوا يحكمون بكفر المنافق ايضا وذهب بعض القدرية الى ان الايمان

هو المعرفة وهو فاسد لان اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه

وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق

والفرق بينهما ما قال مشايخنا رحمهم الله ان التصديق عبارة عن ربط

اي القصد والعزيمة

القلب على ما علم من المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق

ولهذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانه

ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار

او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين ان التصديق هو ان تنسب باختيارك

الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن

تصديقا وان كان معرفة انتهى قال الفاضل الخيالي حاصل كلامه

ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم

اي عند بعض المحققين

فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده ولا يلزم كون المعرفة

اي عند الشارح

غير اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده لان التصديق الايماني

عنده نوع من التصديق المنطقي وهو المقابل للتصور فلا اشكال

هذا هو توجيه كلام بعض المتاخرين وليس بمختار عند الشارح انتهى كلامه

اقول مذهب الشارح العلامة ان العلم مرادف للمعرفة كما مر في اسباب العلم

وينقسم الى التصور والتصديق كما اشار اليه في معنى قوله والعلم بهما متحقق

ولا واسطة بينهما وان العلم بقسميه من الكيفيات النفسانية لا من الافعال

الاختيارية بناء على ما مر من ان فعل العبد بالواسطة كسبي عندنا الاعنده

والتكليف بالايمان عنده ليس بحسب نفسه بل بحسب التحصيل ومباشرة

الاسباب وابطله الفاضل الخيالي بقوله واما جعل التكليف بالايمان

تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى

واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظري مقدور ولو

بالواسطة اي بحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة

عن النظر الذي هو واسطة في التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف انتهى اي كلامه مختصر

اقول وثمرة قوله ان التصديق الايماني هو التصديق الميزاني هو ان

التصديق الميزاني يشمل الظن فيلزم اي الشارح العلامة ثم قول الاشعري ان الايمان اي التصديق

يقبل الزيادة والنقصان كسائر الظنيات ومن ثم قال صاحب المواقف

ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان باعتبار القوة والضعف والظن

الغالب حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا وايمان اكثر العوام من هذا
القبيل انتهى قال المصنف رحمه الله فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها
والايمان لا يزيد ولا ينقص ولما كان التصديق الايماني عند الاشعرية
هو التصديق المنطقي يقبل التفاوت لشموله الظن وعندنا هو العلم اليقيني
فلا يقبله قال الفاضل الخيالي المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي
وقد نص عليه في شرح المقاصد وكذا يكفي في باب الايمان الذي هو
التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي
يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا
توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه انتهى واستدل
صاحب المواقف على ان الايمان يقبل التفاوت بان ايمان النبي
صلى الله عليه وسلم اقوى من غيره اجماعا قلنا لا من حيث التصديق
نفسه بل لكونه معصوما عن تطرق وسوسة الشيطان بخلاف غيره من
امته واما زيادة الايمان ونقصانه على قول اصحاب الحديث فلان
الاعمال داخلة في حقيقة الايمان والتصديق لا يحتملها وعلى قول من
ان الايمان هو التصديق فلان التصديق ظني يقبل التفاوت بحسب نفسه

وما استدلوا بظواهر الآيات الدالة على زيادة الايمان فجوابه على ما
روى ابو حنيفة رحمه الله عن ابن عباس رضي الله عنه ان الصحابة كانوا
آمنوا بالكل بما وجب عليهم بالتدريج فالمراد زيادته بزيادة ما يجب به
الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان
الاجمالي لا ينحط درجته عن درجة الايمان التفصيلي في الخروج عن العهدة
والاتصاف بنفس الايمان والزيادة والكمال انما هو في العلم بالمسائل
والاسلام المعتبر في الشرع والايمان بالمعنى الشرعي واحد وان تغاير
مفهومهما لغة فكل منهما في الشرع عبارة عن مجموع التصديق
والاقرار بدليل استثناء المسلمين من المومنين في قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المومنين غير بيت من المسلمين قال الشارح العلامة
اتحادهما باعتبار اتحاد المحل فكل من صدق عليه المسلم صدق عليه المومن
وبالعكس والاسلام في قوله تعالى قولوا اسلمنا بمعنى الانقياد الظاهر
من غير التصديق والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع قال القاضي
في المنهاج اثبت المعتزلة وقوع الحقيقة الشرعية معتمدة بدليل ان
الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجب لانه الاسلام

والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات لقوله تعالى بعد ذلك
دين القيمة قلنا في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين
فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال الله تعالى قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثناء في قوله تعالى غير بيت
من المسلمين لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة
الاسلام وصدق احد الشيئين على الآخر يكفي لصحة الاستثناء
ولا يقتضي ان يكون هو هو انتهى كلامه [illegible] الشارح الحنفي للمنهاج
رحمه الله هذا الجواب مخالف للمذهب الصحيح فان المذهب ان الايمان
والاسلام في الشرع مترادفان واسلمنا في الآية لغوي كذا في التبصرة
وغيره فالجواب الحق ان يمنع قوله والدين فعل الواجبات ويمنع
ان قوله تعالى وذلك دين القيمة يرجع الى فعل الواجبات بل يرجع
الى الدين المخلص كما قال الامام وذلك الدين المخلص دين القيمة
لان من قال الدين فعل الواجبات انما يقول انه فعل الواجبات باسرها
للمنه كونه في الآية انما هو بعضها انتهى كلامه رحمه الله واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان

قطعاً ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شاء الله تعالى لان الكلام في حال الاخبار

والحاصل فيه مما يترتب عليه النجاة قطعاً لو بقي عليه باختيار وصدق

الخبر مطابقة الواقع اياه والاستثناء يبطل الاقرار كما تقرر في الفقه

قال الامام البزدوي استدل الاشعري بان المومن الواحد

لا يقال له انه من اهل الجنة بالاجماع قلنا انا نقول لو بقي على هذه الحالة

يدخل الجنة بالاجماع ولو لم يبق يدخل في النار انتهى كلامه اقول

مبنى الخلاف ان مراتب الايمان متفاوتة عنده لقبوله الزيادة والنقصان

والمتحقق في الحال هو الناقص والكامل منه المشار اليه في قوله تعالى

اولئك هم المومنون حقاً في مشية الله تعالى وتجويز الاستثناء

عند اصحاب الحديث مبني على كون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان الكامل

فحصول التصديق والاقرار في الحال وان كان قطعياً لكن مغفرة المعاصي

ما دون الشرك موقوف على المشية فكان ترتب النجاة على نفسه دائراً

بين الخوف والرجا وعندنا ترتب النجاة على نفس الايمان قطعي والطاعات

خارجة عنه واشتراط الايمان بكونه بين الخوف والرجا باعتبار الاعمال

والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان العياذ بالله والشقي قد يسعد

ان ترجمته

بان يومن بعد الكفر فالمعتبر بالنسبة الينا امكان الانتقال عقلاً
اى لا شرعاً
لان العبد مختار في افعاله ابتداءً وبقاءً فالاحكام المترتبة على حالة
السعادة غيرها في حالة الشقاوة و قوله تعالى في حق ابليس كان
من الكافرين اى صار فلا يقال انه لم يكن مومناً في وقت ما اما بالنسبة
الى علمه وتقديره فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه واعتبر الاشعري علمه تعالى وتقديره فقط اذ لا اختيار للعبد
في السعادة والشقاوة عنده وعلمه تعالى لا تغير فيه واجاب المصنف
بقوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة اللتي هي فعل العبد باختيار
دون الاسعاد والاشقاء التي هي من صفات الله تعالى فلا تغير على الله
ولا على صفاته و الخلاف مبني على ان المعلوم والمقدر من افعال العباد
هو فعله الاختياري وفعله تعالى غير فعل العبد ولما كان عند الاشعري
التكوين عين المكون يكون التغير في فعل العبد تغيراً في فعل الله تعالى
فقول الاشعري بالاتحاد في تلك المسئلة يورث عند حدوث فعل الله
اى الكائن والانتفاء من الشقاوة
بحدوث فعل العبد وقوله بالاتحاد في الحكم والمحكوم به وهو الايجاب
والتحريم مع الوجوب والحرمة يورث قدم صفة العبد لقدم فعل الله تعالى

واما على القول بالمغايرة كما هو الصحيح لا يلزم شئ من ذلك لما فرغ المصنف

عن مسائل المعاد شرع في مسائل النبوات فقال وفي ارسال

الرسل حكمة ومصلحة بالنسبة الى العباد وقد مر في مبحث الاصلح

ان افعاله تعالى معللة بمصالح العباد من غير وجوب لما فيه حكمة

لا يتركه الحكيم والا لم يكن حكيما تعالى شانه عن ذلك وهي ان العلماء

فيما قصرت عنه عقولهم قال الشارح العلامة وفي هذا الشان

الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى

ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع

كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه

بعض المتكلمين اقول الظاهر ان المراد من البعض من انكر تعليل

فعله تعالى بداعي المصلحة متمسكا بزمان الجاهلية والفترة والحق

ان الانسان لم يترك سدى وان من امة الا خلا فيها نذير من نبي

او عالم من امته وعدم العلم بالشئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ

كما في الهند ثم اشار الى وجه الحكمة والغرض منه بقوله

فقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر في عقيب النوع ...

فيه

لا تصلح نبية وما كان نبي انثى قط عند جمهور اهل السنة والجماعة
والرسل انبياء وقد يكون رسولا ولا يكون نبيا والرسول من بدعو غيره
متابعته والنبي والرسول لا يجوز ان يكون في نسبهما خلل وما زنت
امرأة في نبي قط ولكن يجوز ان تكون كافرة وحال الانبياء يكون على الترك
في الجملة والنبوة لا تكون بالكسب والارث ومن خصه الله تعالى بها
فهو فضل محض مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب
ومنذرين لاهل الكفر والمعصية بالنار والعقاب فان ادراك
كيفية الثواب والعقاب مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار
دقيقة ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
وهي الشرائع من العبادات والمعاملات فارسل الرسل اليهم من جنسهم
ليهتدوا باسهل وجه وهكذا بلسان قومهم فالغرض من الارسال
هو الهداية ثم اشار الى طريق ثبوته عقلا فقال وايدهم
بالمعجزات الناقضات للعادات لغرض وحكمة هو تصديقهم لان
تصديق نبي بمجرد قوله لا يقبله المخالف فاظهار المعجزات معلل
بتصديقهم كما ان الارسال معلل بالهداية ثم اشار الى تعيين بعض من نبي

رسالته تعالى وأول الانبياء آدم عليه السلام لانه قد امر ونهى

مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي فهو بالوحي لا غير وآخرهم

محمد صلى الله عليه وسلم لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الاول

فمتواتر واما الثاني فمعجزته القرآن وغيره من الامور الخارقة للعادة

ما بلغ القدر المشترك منها حد التواتر واستدل باحواله

قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وباخلاقه العظيمة

واقواله الحكيمة بحيث لا يحصل مجموعها الا للانبياء وباخبار

الانبياء المتقدمين عن نبوته صلى الله عليه وسلم في التوراة والانجيل

ولما ثبت نبوته علم من كلامه وكلام الله المنزل عليه انه خاتم النبيين

ومبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس وينزل عيسى عليه السلام

بعده ويتابع شريعته ويكون خليفته وقد روي بيان عددهم

في بعض الاحاديث ففي رواية مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية

اكثر منه والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى

منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر

العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج

منهم من هو فيهم ان ذكر عددا اقل من عددهم وذلك لان خبر الواحد ظني
والقول بموجبه يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب ويحتمل خلاف الواقع
واسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان
وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا هو الغرض
والفائدة من البعثة صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة
والرسالة وفيه اشارة الى عصمة الانبياء عن الكذب مطلقا وكذا عن الكفر
قبل الوحي وبعده عقلا وسمعا وكذا عن الكبائر عمدها وخطائها
عند الجمهور خلافا للحشوية اما الصغائر سهوا فيجوز بعضهم
ويسمونه بالزلة الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه ولا يقتدى به
هذا كله بعد الوحي واما قبله فيجوز منهم الذنب نادرا ثم يتغير حالهم
الى الصلاح والسداد بحيث يعتمد على قولهم نص عليه ابن فورك كذا
في الكفاية قال بعض العلماء ان الانبياء معصومون عما يشينهم ويسقط
قدرهم من الصفات الذميمة نحو البخل والكذب واللهو واللعب وعما
ينفر الخلق عنهم من الجذام والبرص والجنون وعما يخل باداء الرسالة نحو الصمم والبكم

بخلاف العمى كما في يعقوب عليه السلام ولو كان شيء من تلك الجملة

قبل الوحي ازيل وقت الارسال كما فعل بعقدة لسان موسى عليه السلام انتهى

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى معناه

الضلال من علم الشرائع وما طريقه السمع كقوله تعالى ما كنت تدري ما الكتاب

فهداك تعرفك القران والشرائع او فازال ضلالك عن جدك وعمك

ومن قال كان على امر قومه اربعين سنة فانه ان اراد انه كان على خلوهم

عن العلوم السمعية فنعم وان اراد انه كان على دينهم وكفرهم

فمعاذ الله والانبياء يجب ان يكونوا معصومين قبل النبوة وبعدها

عن الكبائر والصغائر الشائنة فما بال الكفر والجهل بالصانع ما كان لنا

ان نشرك بالله من شيء انتهى وهل يجوز للانبياء الحكم بالاجتهاد والقياس

المذهب الجواز وانكرت الشيعة لنا عموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار

وافتاء سليمان عليه السلام ولانه صفة كمال فلا نفيها في النبوة استدل

بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قلنا لما سوغ لهم

الاجتهاد كان هو وما يستند اليه وحيا قال العاملي في زبدته

قد امر الله تعالى المجتهدين بالاجتهاد فينبغي ان يكون جميع ما يقولون وحيا منه الله ما بينه

الانبياء

قلنا النبي ان وقع الخطأ في اجتهاده لا بد ان ينبه عليه بالوحي لئلا يقتدى
بالخطاء فعند عدم نزول الوحي بعد الانتظار كان تقريرا للحكم الاجتهادي
فيكون بمنزلة الوحي بخلاف خطاء المجتهد والفرق بين ومن ثم كان الثابت
باجتهاده قطعيا دون المجتهد كالفرق بين الالهامين وافضل البشر
محمد صلى الله عليه وسلم تفضيل الانبياء على بعضهم ثابت لقوله تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولا تفاضلوا بين الانبياء محمول
على التادب والتواضع او المفاضلة المؤدية الى الخصومة كما في المدارك
او من تلقاء انفسكم كما هو قول البعض فنبهم نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من
سائر الانبياء لقوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والآخرين
عند الله ولا فخر واستدل بما روى انا سيد ولد آدم والمراد هذا النوع
بقرينة الحديث السابق وتاويل لا تفضلوني على اخي يونس او على موسى بن
عمران ما مر في لا تفاضلوا والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره
لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيه دليل على عصمتهم
اما ابليس فكان من الجن ففسق عن امر ربه واستثناؤه عن الملائكة بناء على
التغليب ودخوله في الملائكة اعتبار كثرة عبادته ورفعة درجته وتعذيب

هاروت وماروت على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو
لا كفر في تعليم السحر بل في الاعتقاد باباحته ولا يوصفون بذكورة
ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل ولله تعالى كتب
انزلها على انبيائه بين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها
كلام الله تعالى والافضل هو القرآن كتفضيل بعض السور على بعضها
بمعنى انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر والكتب قد نسخت بالقرآن
تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها وكذا نسخ بعض القرآن ببعضه والنسخ
بيان المدة بالنسبة الى الله تعالى وان كان تبديلا بالنسبة الينا
والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة لا في المنام
كما زعم البعض انه كان رؤيا صالحة بشخصه لا للروح كما قيل الى السماء
لا الى بيت المقدس فحسب كما زعم البعض ثم الى ما شاء الله تعالى
اما الى الجنة او الى العرش او طرف من العالم على اختلاف الاقوال
حق فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
ومن الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش وغير ذلك
احاد وانكاره يبتني على انكار الجوهر الفرد لكنه ثابت كما مر فجاز الخرق

ولا السلام على السموات واذا ثبت الامكان بالعقل ثبت وقوعه
بالنقل وكرامات الاولياء حق قال الشارح الولي هو العارف بالله
وصفاته مع الرياضات والاجتناب عن المعاصي والكرامة هو ظهور امر
الخارق للعادة مع الايمان والعمل الصالح غير مقارن لدعوى النبوة
فما يظهر للفاسق والمبتدع فهو مكر واستدراج ثم اشار الى بعض
الكرامات المستبعدة جدا ردا على المنكرين فقال فتظهر
الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كما روي عن اصف بن برخيا وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم عليها السلام وجعله
معجزة زكريا عليه السلام يدفع اشتباه الامر عليه والمشي على الماء
كما نقل عن لقمان السرخسي والطيران في الهواء كما روي عن جعفر بن
ابي طالب رضي الله عنه وكلام الجماد كتسبيح القصعة في يد ابي درداء
والعجماء كتكلم الكلب لاصحاب الكهف واندفاع المتوجه من البلاء
وكفاية المهم من الاعداء الى غير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه
جيشه بنهاوند وهو على المنبر وسماع سارية كلامه وجريان النيل بكتابه

وشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وفي الكشاف اختلف

في ذي القرنين فقيل كان عبدا صالحا ملكه الارض واعطاه العلم

والحكمة والبسه الهيبة وسخر له النور والظلمة فاذا سرى يهديه

النور من امامه وتحوطه الظلمة من ورائه انتهى ويكون ذلك معجزة

للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي

ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار برسالته

رسوله مع الطاعة في اوامره ونواهيه حتى لو لم يكن محقا لم يظهر ذلك

على يده ولو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة

لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده فاندفع اشتباه الكرامة بالمعجزة

لما فرغ المصنف رحمه الله عن مسائل النبوات شرع في مسائل الخلافة

والامامة فقال وافضل البشر بعد نبينا من امته صلى الله عليه وسلم

ابوبكر الصديق الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة

والمعراج من غير تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل

في القضايا والخصومات ومشاورته مع الصحابة كانت على سنة الرسول عليه السلام

وقوله في بعض القضايا لولا علي لهلك عمر دال على كمال انصافه وعدالته

واحتياطه فی امر الدین وتادبه وتواضعه كقول الصدیق لست بخیر كم
(وكرام من بناته)
وعلی فیكم وتزوجه علی بن ابی طالب رضی الله عنه بنته ام كلثوم
وهو دال علی كمال محبته له وكونه كفوا له فی الفضائل والمناقب
ثم عثمان ذو النورین رضی الله عنه الذی زوجه رسول الله صلی الله
علیه وسلم بنته رقیة ولما ماتت رقیة زوجه ام كلثوم فلما ماتت
قال لو كانت عندی ثالثة لزوجتكها وقد روی الكلینی من الامامیة
فی الكافی انهما كانتا بنتین صلبیتین لرسول الله صلی الله علیه وسلم
لا كما زعمه بعض الجهال ثم علی المرتضی الذی ورد فی شانه انا مدینة
العلم وعلی بابها وانت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی
رضوان الله علیهم وعلی من احبهم اجمعین وخلافتهم قال الشارح العلامة
ای نیابتهم عن الرسول صلی الله علیه وسلم فی اقامة الدین بحیث یجب
علی كافة الامم اتباعه علی هذا الترتیب ایضا لثبوتها بالاجماع وعلی رض
داخل فیه اتفاقا غایة الكلام ان بیعته رضی الله عنه عند الشیعة كان
تقیة لكن الظاهر هو الرضا لان الاكراه فی باب افعال المختار سیما
اسد الله الغالب خلاف الظاهر ولان ما رواه الرواة عنه رضی الله عنه

فعله او قوله الاصل فيه عند الشيعة العمل بموجبه الا ما ثبت كونه بالتقية

وذلك لئلا ينسد باب الاحتجاج بحديثه **و** مما يدل على بطلان التقية

وجوب الهجرة من مكان لا يمكن الرجل من اقامة دينه فيه لقوله تعالى

الم يكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ووجوب الجهاد على الامام

من غير انتظار فرج لمحاربة حسين بن علي رضي الله عنهما وعدم بيعته

يزيد بن معوية تقية مع قلة اعوانه وانصاره حتى استشهد رضي الله عنه

ومحاربة زيد بن علي رضي الله عنهما مع المروانية من هذا الباب والخلافة

بالمعنى المذكور ثلثون سنة اي ينقضي دورها على راس ثلثين سنة

ثم بعدها اي بعد انقضاء دور الخلافة ملك وامارة اي ملوك

وامراء لا يطلق عليهم اسم الخليفة الا مجازا او يجوز اطلاق الامام كما يدل

عليه محاورة الفقهاء والمتكلمين ومنه ما سيجيئ ان الامام لا ينعزل بالفسق

والجور واطلاق الباغي على من خرج عن طاعته واجراء احكام البغي عليه

وقد علم بذلك ان مفهوم الامام اعم من مفهوم الخليفة والمفهوم من

كلام الشارح العلامة انه لا يرضى بذلك والله اعلم بمراده **والدليل** على انقضاء

دور الخلافة دون دور الامامة قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي

ثلثون سنة ثم يصير ملكاً عضوضاً فحلاصة الفرق ان رياسة الخليفة
عامة بحيث يجب على كافة الامم اتباعه ولا يجوز التعدد فيها بخلاف
رياسة الامام فانه يمكن التعدد فيه بالنسبة الى الاقطار المتسعة
بحيث لا يسع الواحد تدبيره عند البعض ق ل في شرح المواقف لا يجوز
العقد لامامين في صقع متضائق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة
واختلال النظام ويجوز عند الزيدية اما في صقع متسع الاقطار
بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف انتهى كلامه
اقول وذلك لانه لا فتنة ولا اختلال في المتسع مع الضرورة الداعية الى وجود
الامام متحققة وقد تبين مما ذكر ان معوية ومن بعده من المروانية
والعباسية الى زماننا هذا ائمة لا خلفاء الا ان بعضهم قد اشتهر بالخلفاء
تشبيها واستغناء للقرشية وحصول الرياسة العامة واعلم انه
قد اختلفت الامة في انه هل يجب نصب الامام ام لا فقال بعض المعتزلة
ليس بواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لو استخلفت عليكم لعصيتموه
فكان عدم الاستخلاف اصلح لهم لئلا يعصون بترك مخالفته والنص مسند
المعلل بالمصلحة اكد في العبارة من الاشارة التي فهمت من تجويز امامة

الى ابى بكر الصديق رضى الله عنه عند موت النبى صلى الله عليه وسلم ومن
استخلافه عليا فى المدينة حين اراد غزوة تبوك فقال انت منى بمنزلة
هارون من موسى وقوله عليه السلام الائمة من قريش لا يدل على الوجوب
بل على نفس اشتراط القرشية والمختار عند الجمهور هو الوجوب
وثمرة الخلاف انه ان خلا العصر من الامام يعصى الائمة على مذهب
القائل بالوجوب لا على مذهبهم فاشار المصنف رحمه الله الى دليل الوجوب
وهو ان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف على وجود الامام و
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهو قوله والمسلمون لا بد لهم
من امام سواء كان نصبه بنص امام سابق او باختيار الخلق وبيعته
او بالتسلط والغلبة كما فى زماننا واورد عليه معصية الامة بترك
الواجب واجاب عنه الفاضل الخيالى بسقوط وجوب نصبه عن الخلق
للعجز والاضطرار اقول وجوبه على الخلق انما يكون بعلة جلب المنفعة
ودفع المفسدة فعند حصول الغرض بالامام المتسلط لا معنى لبقاء
الوجوب ثم الاعتذار بالعجز والاضطرار ومن ثم يسقط الوجوب فى المنصوص
على ان التسلط والغلبة لا يتصور بدون اجتماع جمع من المسلمين كما هو الا

وقال لزم وجود الامام الصدق
غرضه عن الخلق
فكان اداء للواجب ١٢

في ديار الاسلام وسقوط شرط الاجتهاد عنهم كسقوطه عن الامام عند القائلية
وتوجيه الباب ان القول بانتفاء الشرط اهون من القول بانتفاء
المشروط يقوم بتنفيذ الاحكام فالامام عندنا هو الذي اليه القيام
بتنفيذ امور مبينة في الشرع وليس البيان فيما لم يبين اليه اذ الادلة
الشرعية دالة على الاحكام من غير احتياج الى بيانه والقران يفسر
بعضه بعضا وبعض القراءات يفسر بعضها الاخرى منه ثم الاحاديث
يفسر القران كما ان بعضها يفسر بعضها الاخر قال الشريف المرتضى
من الشيعة لابد في الامام ان يكون عالما بجميع مسائل الدين
اصولها وفروعها قطعا بالفعل لا بالقوة فان بعض ادلة الشرع
كالمجمل والمشكل والمتشابه ليست دالة على الاحكام بنفسها بل لابد له
من مبين كذلك و لو سلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قد تولى بيان
جميع ما يحتاج اليه البيان منه ولم يخلف منه شيئا على بيان خليفته
والقائم بالامر بعده فلا اقل لابد من ناقل للشرع منه صلى الله عليه وسلم
الى الغائبين بحيث يفيد قوله القطع قلنا البيان ما هو بيان الشارع
لقوله تعالى ان علينا بيانه والتمسك بخبر الواحد واجب من حيث العمل اتفاقا

(حاشية: اي الذي قال ان الاجتهاد شرط في الامام قال في زماننا اذا سقط الاشتراط للضرورة ١٢)
(حاشية: تقدير المضاف الى اشتراط الشرط ١٢)
(حاشية: كما ان الصلاة مع الثوب النجس واجبة عند العلماء عيانا)
(حاشية: اي صحة المشروط ١٢)

سلمنا بقاء الاحتياج في بعض الاحكام بناء على ان صور المسائل غير متناهية
لكن الاجماع مبين لما لم يبين والمجتهد مبين والظن يكفي للعمل اتفاقا وسيجيء
تحقيقه واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
جواب دليل الثالث لاثبات العصمة
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك مما لا يتولاها غير السلطان
او نائبه [illegible] واعلم انه لا خلاف في جواز الجمع بين الامامة والافتاء
ان كان الامام مجتهدا كما في الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وهل يجوز
افتراق الرياستين بان لم يكن الامام مجتهدا الظاهر الجواز فالامام
مطاع فيما يتعلق به تنفيذ الاحكام واما في الافتاء فالطاعة للمجتهد
او من يقوم مقامه كاف قالت الشيعة الامام من له الرياسة
في امور الدنيا والدين جميعا والحق انه لا اختلال في نظام الامور
لان الامام واحد وانما يختل النظام عند تعدد الائمة نظير ذلك
في عصر بني اسرائيل فان مرجع امورهم كان نبي وملك كما يشعر به

قوله تع

قوله تعالى اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله

ولما استحال وجود نبى بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ورد علماء امتى

كانبياء بنى اسرائيل نرجع امور الامة فى زماننا الامام ان كان مجتهدا

او الامام والمجتهد ان لم يكن كذلك واعلم ان من الشيعة من قال

ثبوت الامامة بالمعجزة وهم الغلاة الذين قالوا مسئلة الامامة

كمسئلة النبوة عقلية ومخالف الامام كمخالف الرسول ومنهم من قال

ثبوتها بالنص وهم الذين قالوا مسئلة الامامة سمعية ثابتة بالنقل

وثمرة الخلاف يظهر فى المخالفة فعلى الثانى المخالف فاسق لقبول

الدليل النقلى التاويل بخلاف مخالف الرسول وهو مذهب الطوسى منهم

حيث قال مخالفوا على فسقة ومحاربوه كفرة نعوذ بالله من شر هذا الاعتقاد

ثم اختلف القائلون بثبوتها بالنص فقيل لابد من النص بالاسم

وقيل يكفى النص بالوصف والصحيح ان المعجزة انما هو لاثبات دعوى

النبوة وتحقق النص ممنوع لوجود الخلاف بين الاخوة من الائمة كمخالفة

زيد بن على مع اخيه محمد بن على وابن اخيه جعفر بن محمد رضى الله عنهم

ولو ظهر النص من الاب فى بعضها لما خالفه الابن الآخر لان الظاهر

من حالة العدالة وبه استدل زيد بن علي على بعض الرفضة وقال
انا اعلم بمذهب ابي منكم فصاحب البيت ابصر بالبيت ومع ذلك قال
جعفر الصادق رضي الله عنه بعد شهادته والله زيد عمي واصحابه
شهداء ولو كان في دعوى الامامة لنفسه ومخالفته مع ابن اخيه فاسقا
لما كان اصحابه شهداء وكذلك ما تمسكوا به من النص في علي رضي الله عنه
ان صحت الدلالة فتلك ظنية فكيف يحكم على مخالفه بالفسق وهي
مؤيدة بالاجتهاد ثم النص ان كان بالاسم فلا يدل على تخصيص الحكم
بالمنصوص ونفيه عما عداه لان مفهوم اللقب باطل بالاتفاق وهكذا
ان كان بالوصف على الصحيح وهو مذهب المرتضى من الشيعة وجمع منهم
وما تمسكوا به من الآيات فدالة على فضائله ومناقبه رضي الله عنه
من الاخوة والموالاة وعلى كونه مستعد اللخلافة لكن الاستعداد
يقتضي القوة لا الفعل وخصوص السبب لنزول بعض الآيات كآية
المباهلة وآية الموالاة وحديث المنزلة في حق علي رضي الله عنه لا يمنع
شموله في الحكم غيره من الصحابة لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب اتفاقا وترتب الحكم على الوصف العام يشعر بعموم الحكم وقد

Marginalia: وبه استدل بعض الرجال (top); كما قال الطوسي (left margin, line 4); استعداد الخلافة وغيرها (above last line)

نبين من ذلك ان استدعاء بعض الصحابة للخلافة قبل انعقاد

الاجماع على خلافة الصديق رضي الله عنه كقول الانصار منا امير

ومنكم امير وقول الصديق الائمة من قريش وتمسك المرتضى رض

بحديث غدير خم في المرة الثالثة واستدلاله بقرب الهاشمية مع

الشيخين في المرتبة الاولى انما هو استدلال على تحقق الاستعدا

واللياقة لانتفاء النص في باب الامامة في واحد معين حتى اراد

من كان من اهله ان يكون تنفيذ الاحكام الدينية بسعيه

تقربا الى الله تعالى لاحبا للمال فغرض الكل واحد اما بعد

والجزم بالمخالفة في المسئلة كنحو تفرد المجتهدين

انعقاد الاجماع فانسد باب الاستدعاء والاستدلال لتفرد

الخلافة على من كان مستعدا لها وتحرزا عن مفسدة البغي فتكفير

من انكر خلافة الشيخين ليس لاعتقاده بكون غيرهما ايضا مستعدا

للامامة قبل انعقاد الاجماع بل لانكار الاجماع قالت الشيعة

ناصب الامام هو الله تعالى ولا اختيار للخلق فيه قلنا نعم

نصب الامام بتقديره وارادته تعالى وايتاء الملك منه تعالى

يدل عليه تؤتي الملك من تشاء فتقويته ونصرته وتمكينه من الله تعالى

[Margin:] ... [illegible] ... على الاولية [illegible] ... استعدادا و خلافة ... نقض الاجماع ... [illegible]

[Margin:] ... في المسئلة لما كان غرض الكل ... طلب الحق كان البحث بعد ... ولهذا اوجب عليه ...

يدل عليه قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم الآية وكذا نقول الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه تعالى على المكلفين قد يكون بلا اختيارهم كايجاب الصلوة المفروضة وقد يكون بواسطته كايجاب العمل على المجتهد بما ادى اليه اجتهاده وعلى المقلد فيما التزم تقليده والتزام قول الحكم والايجاب بالنذر والشروع في النفل وغير ذلك ففي الباب ايجابان الاول ايجابه تعالى عليهم نصب شخص معين متصف بصفات توهلها الشارع للامامة والثاني ايجابه تعالى اتباع هذا الامام على المكلفين بعد اختيارهم له فلا يرد كون الامام خليفة لهم على انفسهم مع ان الانسان لا يستخلف على نفسه كما ليس له ان يحكم لنفسه وذلك لان ولاية الخلق لاختيار الامام غير ولاية الامام على الخلق مثل وجوب اتباع الامام في الصلوة قالوا الامام مقرب ومبعد فيكون نصبه لطفا في فعل الله تعالى وواجبا عليه بانزال النص في حقه وتمكينه بالنص والمعجزة كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم في ابتداء الاسلام قبل وجوب الجهاد ولبعض الانبياء الذين لم يجب عليهم الجهاد لا بالقوة القاهرة الدافعة لشر الاعداء والظلمة

قلنا قد ايد الله تعالى رسوله بالمعجزة ابتداء لاظهار الحجة عليهم عقلا
فلما اتم حجته ولم يقبلها الكفار تعصبا وعنادا امكنه تفضلا على ذلك
بالقوة القاهرة ونصرة الاولياء من الصحابة وجنود الملائكة والقاء
الرعب في قلوب الكفار بل بمجرد رحمته وتقويته من غير ملاحظة
الاسباب جمعا بين النبوة والملك بخلاف بعض الانبياء ثم امره صلى الله
عليه وسلم بالجهاد ووعده بالفتح والنصرة وكذا من يقوم مقامه
من خلفائه وانجز وعده والحمد لله على ذلك فوجوب الجهاد على الائمة
باق الى يوم القيمة من غير نسخ فقد تبين مما قررنا ان امر الشارع
للائمة بالجهاد انما هو بعد تمكينه تعالى لهم بالقوة القاهرة ولا لكان
تكليفا بما لا يطاق او كان الامام تاركا للواجب او لزم كون الوجوب
منسوخا فعلمنا ان المنصور من الله تعالى الغالب على الاعداء
هو الامام ان وجد فيه سائر الشرائط والخائف ما دام خائفا ليس باما م
ما لم يظهر واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ويحصل ما هو الغرض
من نصبه لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وغير منتظرا

خروج عند صلاح الزمان كما هو زعم الشيعة في بعض الفاطمية مثل
محمد بن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه ومحمد بن علي الباقر رضي الله عنهما
ومحمد بن الحسن العسكري رضي الله عنه وغيرهم على اختلاف المذاهب فيما بينهم
استدل بعض الشيعة بان الامام نايب الرسول صلى الله عليه وسلم
ورياسته عامة لا يمكن التعدد فيها فكذا نايبه ومن كان هذا شانه
ينبغي ان يكون رياسته عامة
في هذا الزمان هو المهدي [illegible]ين لان يكون اماما قلنا التعدد
محمد بن حسن العسكري
في الاقطار المتسعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها مما اختلف فيه فمن منعه
تمسك بالعجز والاضطرار ومن جوزه فلا اشكال على مذهبه وتحقيق
هذا الراي ان النبوة كما انها لا تعم الازمنة لتحقق النسخ كذلك لا تعم
الامكنة عقلا فقد بعث بعض الانبياء على نبينا وعليه السلام الى قوم
دون قوم وبعضهم الى نفسه فقط اما عدم التعدد بعد بعثة
نبينا صلى الله عليه وسلم فلعارض انه خاتم النبيين ولا نبي بعده
فعمت نبوته الامكنة والاقوام كلها تعظيما لشانه واعلاء لمرتبته
لا بناء على ان التعدد في النبي المعصوم محال عقلا لان المحال العقلي
لا يوجد في شيء من الازمنة وذلك قد وجد ولما كان الامام نايبا للنبي

٦٣

امكن التعدد فيه ايضا لان الممكن لا ينقلب محالا الا انه لم يتحقق

وقوعه في ثلثين سنة رعاية لجهة نبوة المنيب وقرب عهده ثم تحقق

وقوعه كما في يومنا هذا رعاية لامكانه الاصلي ودفعا للحرج

وذلك لان ما يمنع التعدد لاجله لم يوجد في النائبين لانهم ليسوا

بانبياء الا ان الزيدية اعتبروا الامكان الذاتي ودفع الحرج مطلقا

لكن التعدد نظرا الى عموم رياسة المنيب ثبت ضرورة فيتقدر

بقدرها وهو في الاقطار المتسعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها

قال ويكون من قريش لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش

خلافا للخوارج وبعض المعتزلة قال الشارح العلامة واما بعد

الخلفاء العباسية فالامر مشكل وذلك لانه يلزم خلو الزمان عن الامام

ومعصية الامة بترك الواجب بناء على اشتراط القرشية والرياسة العامة

وقد مر ان ترك الواجب فرع تحقق الوجوب ولا وجوب بعد حصول الغرض

بتحقق الامام المتسلط او المنصوص من الامام السابق فلا يلزم خلو الزمان

عن الامام وقيل يمكن ان يوجه الحديث بان يقال ان قريشا افضل

قبائل العرب وانقيادهم لهم اوفق واسهل ولان رياستهم كانت متمكنة

لان الفروض جائز فيها لا يسع الوضوء

لان الوجوب كان معلقا بشرط ...

المعصية

في قلوب القبائل فالخلافة في العرب لم يصلح الا لمن كان قرشيا ومن ثم
احتج به الصديق رضي الله عنه على الانصار ولما كانت خلافة الخلفاء
الاربعة رضي الله عنهم عامة نظراً الى عموم رياسة النبي صلى الله عليه وسلم
ونوب عهده كما كان العجم تبعاً للعرب فلما انقضت مدة الخلافة
بقي عمومها في بعض الازمنة لاقترابه بزمان الخلافة ولما سقط العموم
نظر الى امكان التعدد ودفع الحرج كما سقط اشتراط القرشية
في ائمة العجم لانتفاء علته وهو ضرورة انقياد العرب كسقوط
حصة ذوي القربى بعد النبي صلى الله عليه وسلم لانتفاء علته وهو النصرة
والمعونة اقول هذا التوجيه انما يجري في ائمة العجم اما في العرب
فبقي اشتراط القرشية على ما كان لبقاء علته هنالك ولا يخلو عن الاشكال
لوقوعه مخالفا لقول الجمهور فليرجع الى ما تمسك به الفاضل الخيالي
من العجز والاضطرار والله اعلم قال ولا يختص ببني هاشم ولا باولاد
علي رضي الله عنه لعموم لفظ الائمة من قريش ولا مخصص فبقي على عمومه
ولما ثبت خلافة الخلفاء الثلثة رضي الله عنهم بالدلائل مع انهم لم يكونوا
من بني هاشم ولا يشترط ان يكون معصوما العصمة هي اعلى مراتب العدالة

65

قال صاحب التوضيح اما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن

محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهي لا يكون

الا في نبي واما في غيره فاعتبر ما لا يودي الى الحرج وهو رجحان

جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة

سقطت عدالته وكذا اذا اصر صغيرة اما من ابتلي بشيء منهما من غير اصرار

فتام العدالة في العضدي والاجتناب عن بعض الصغائر الدالة على خسة

النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة وبعض المباح

وهو ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف

الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا انتهى

اقول ثم اختص ما هو اعلى مراتب العدالة باسم العصمة وما دونها بالعدالة

تعظيما لشان الانبياء وامتيازا لهم باطلاق وصف لا يطلق على غيرهم

وذلك كتخصيص الانبياء بالصلوة والصحابة بالرضوان والرحمة وان كان

معنى الكل مشتركا فيما بينها وكذا خرق العادة من النبي يسمى معجزة ومن الولي

كرامة وتحقيق الخلاف مع الشيعة سيجيء في مسئلة لا يبلغ الولي درجة النبي

عندنا ملكة العدالة لا تزيل المحنة والقدرة على المعصية وامكانها

لا يستلزم الوقوع والا لم يكن احد عدلًا هكذا العصمة لانه نوع من العدالة

وامكان المعصية من الامام الغير المعصوم لا ينافي الغرض فيجوز ان يكون عادلًا

على انا نقول وقوع المعصية بالفعل ايضًا غير مناف للغرض كما ستعرف

استدل الشيعة على وجوب العصمة بوجوه الاول لو لم يكن الامام معصومًا

لم يؤمن في ما يامر به وينهى ان يكون قبيحًا واجاب عنه القاضي عبد الجبار

بتلك الوجوه الاول انما يلزم هذا لو قلنا بوجوب اتباع الامام في كل شيء

وليس كذلك الامام عندنا هو الذي اليه القيام بامور مبينة في الشرع

والذي يلزم طاعته منه ما بين الشرع حسن ذلك كما روي عن ابي بكر

الصديق رضي الله عنه انه قال اطيعوني ما اطعت الله فاذا عصيت الله

فلا طاعة لي عليكم وهذه طريقة علي رضي الله عنه فيما كان يامر به لا يقال

اذا دعا قومًا الى محاربة او غيرها وهم لا يعلمون وجهها يلزم طاعته

فان قلتم نعم لزم ان يكون معصومًا لانه ان لم يكن كذلك جاز فيما يامر به ان يكون

قبيحًا وان قلتم لا لزم انخرام فنقول فائدته لانا نقول الواجب اتباعه فيما لا نعلم

قبحه وان كان لا يمتنع امره بالقبيح لكن فاعله يقدم على الحسن من حيث فعله

لا على الوجه الذي يقبح كما ان العبد مكلف بان يطيع مولاه فيما لا يعلمه قبحه.

على الوجه المذكور فكذا رعية الامام **الثانى** قد ثبت ان المأموم

فى الصلوة مكلف بان يتبع الامام اذا لم يعلم صلوته فاسدة ولا يخرج

عن ان يكون مطيعا وان جوز اتباعه فى اركان الصلوة ولم يكلف

ان يعلم باطن فعله فكذلك القول فى الامام وعلى هذه الطريقة يجرى

الاحكام فى الفتاوى وغيرها **الثالث** يلزم من قولهم ان لا ينقاد

الرعية للامراء اذ لم يكونوا معصومين بمثل هذه العلة التى ذكروها

واذا لم يجب لاجل ذلك عصمتهم ولم يمتنع من ذلك وجوب طاعتهم

مالم يعلم دعاؤهم الى المعصية فكذا القول فى الامام **الثانى** ان [الامام]

مقرب ومبعد لغيره وعلة حاجته اليه جواز الخطاء [من الله وله] فلو كان [هو]

ايضا جائز الخطاء لاحتاج الى مقرب ومبعد آخر لكنه باطل للزوم [التسلسل]

**و** الجواب ان امير المومنين عليا رضى الله عنه معصوم فى حيوة النبى صلى [الله]

عليه وسلم وكان محتاجا اليه ومؤتما به وكذا الحسنين فى حيوة النبى صلى [الله]

عليه وسلم وعلى رضى الله عنه والمعصوم عندكم معصوم من اول عمره [الى آخره]

قالوا الاحاجة اليه فى الامتناع عن القبائح وان لم يكن مستغنيا عن تعليم

وتوقيف وما اشبههما قلنا الامتناع عن القبائح التى لا تدرك الا [بالسمع]

[illegible]

موقوف على التعليم والتوقيف فلزم الاحتياج في الامتناع عنها ايضا

ان قيل النبي معصوم قبل البعثة بدون تعليم وتوقيف قلنا

عن القبائح العقلية لان القبائح التي غيره كانت بلا دليل وحاله بخلاف

حال الامام فان الشرع قد دل عليها قبل زمان امامته فيكون مكلفا

في العلم بها الى المعلم ولزم الاحتياج **وقد** ظهر من هذا التقرير

ان احتياج النبي الى الوحي غير احتياج الامام الى النبي وبينهما بون بعيد

فالاول حاجة الى ما لم يتحقق التكليف فيه ولا مواخذة عليه والثاني

حاجة الى ما تحقق التكليف فيه **و** ايضا احتياج النبي الى الوحي

اي الى جبرئيل عليه السلام

ليس احتياجا الى صاحب الشرع بل هو رسول لغوي بين الله وبين رسوله

من غير ان يثبت له شرف وفضل لذلك على المرسل اليه ولهذا

اتفق اهل السنة والشيعة على ان خواص البشر افضل من خواص الملئكة

بخلاف احتياج الامام الى النبي فانه احتياج الى صاحب الشرع

واقتداء واتباع به كما قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني

يحببكم الله **وقد** تبين مما ذكرنا جواب صاحب الكشاف حيث استدل

على تفضيل خواص الملئكة على خواص البشر في قوله تعالى ولقد كرمنا

بنی آدم علی کثیر ممن خلقنا وهو قوله ان کثیر ممن خلقنا یدل علی استثناء
خواص الملئکة وذلك لان الوحی رسول من الله تعالی الی الانبیاء فیکون
افضل الثالث من الادلة کلام الله وکلام رسوله انما هو کلام معصوم
فلا یفهم مراده قطعا الا من کان معصوما فلا بد من معصوم یبینه
للامة قلنا هذا الامام ایضا معصوم فلا بد لبیان کلامه لمن هو غائب
من معصوم آخر وهکذا الی غیر النهایة فان اکتفیتم بوجود المجتهد
لتفسیر کلام الامام نکتفی به لتفسیر کلام الله وکلام رسوله ابتداء
والترجیح من غیر مرجح لاستواء مرتبة العصمة علی زعمکم علی ان المجتهد
یجوز له استخراج الاحکام من کلام الشارع اتفاقا والظن یکفی للعمل فی المطلوب
ولا یشترط ان یکون افضل اهل زمانه فی وصف العلم والعدل
والشجاعة الی غیر ذلك من الاخلاق لان الغرض من نصب الامام
هو القیام بالامور الشرعیة وربما کان المساوی بل المفضول اعرف
بهذا القیام وفاقا للزیدیة خلافا للامامیة تعالی ویشترط
ان یکون من اهل الولایة المطلقة باجماع الامة واهل الولایة من یکون مسلما
حرا ذکرا عاقلا بالغا وذکر فی المواقف منهم مسلما ان یکون عدلا

في الظاهر لئلا يجور. وقال هذه الشروط الخمسة معتبرة في الامام بالاجماع

وكانه اراد الاسلام لان ظاهر حال المسلم ان لا يجور كما ستعرفه وفي الامامة شروط

اخرى اختلفوا فيها فعند بعض الاشعرية اهل الامامة ومستحقها من هو

مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين وذو راي وبصيرة

بتدبير الحرب وشجاع قوي القلب ليقوى على حفظ بيضة الاسلام

وعند بعضهم لا يشترط هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآن

ومن شرطها شرطها لوجوب نصبه فلا يمنع عند فقدانها ان ينصب الامة

اماما فاقدها دفعا للمفاسد لا وجوبا فلا يجعله شرطا لجواز نصب الامام

فحمل الشارح العلامة كلام المصنف رحمه الله على تلك الشروط وقال

في قوله سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته

وفيه اشارة الى الشرط الثاني وفي قوله قادرا على تنفيذ الاحكام

وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم بعلمه

وعدله وكفايته وشجاعته اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض

من نصب الامام فقوله بعلمه ناظر الى تنفيذ الاحكام لان التنفيذ فرع العلم

واشارة الى الشرط الاول وفي قوله وعدله ناظر الى انصاف المظلوم من الظالم

وفيه اشارة الى اشتراطه كونه عدلاً في الظاهر وقوله وشجاعته ناظر

الى حفظ حدود دار الاسلام فان حفظها من شر الكفار والبغاة لا يتم

بدونها وفيه اشارة الى الشرط الثالث اقول ان اراد من العدالة

الاسلام لما مر من ان ظاهر حال المسلم ان لا يجوز فلا كلام فيه وان اراد

العدالة الاصطلاحية فكانه اراد ابتداء لا بقاء لما ستعرف ان الامام لا ينعزل

بالفسق والجور قوله الكان مراد المصنف رحمه الله من كلامه الاشتراط

بالشروط الثلثة المختلفة فيها كما فهمه الشارح العلامة فينبغي ان لا يمنع

عند فقدانها ان نصب الاند اماما فاقدها لما مر من ان من شرطها

شرطها لوجوب نصبه لكن الظاهر من كلامه الدلالة على اشتراط الغرض

على تحصيل تلك الاغراض لا على وجود تلك الصفات اذ يجوز ان يكون

الامام متوليا لتحصيلها اما بنفسه او بمعونة غيره من عالم ومدبر وشجاع

لما في اشتراطها في شخص واحد من الحرج مع حصول الغرض بدونها

كما ان القاضي يمكنه ان يقضي بقول غيره مقصود القضاء يحصل

وهو ايصال الحق الى مستحقه واستعانة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم

من الصحابة في امور الخلافة مشهور ولعل ذلك لترويج تلك السنة عملا بقوله تعالى

وشاورهم في الامور الا فقد كان كل منهم متصفا بتلك الصفات

قال ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور

اي الظلم على عباد الله تعالى وفيه تصريح بنفي كون العدالة شرطا وفي المسئلة السابقة

بنفي كون العصمة شرطا ولا تكرار لان نفي العصمة لا يستلزم نفي العدالة بخلاف

العكس ولذا قدمه عليه ففيه رد على بعض الاشعرية ومبنى الخلاف كما قال الشارح

ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه

فكيف ينظر لغيره وعندنا هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق

تزويج ابنته الصغيرة ولنا ان في عزله ونصب غيره اخلال بالغرض

من نصب الامام والسلف كانوا ينقادون الائمة مع ظهور الفسق والجور منهم

وفي الهداية يجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل لان الصحابة

كانوا يتقلدون من معوية والحق كان بيد علي رضي الله عنه في نوبته وكذا

يتقلدون من الحجاج وهو جائر انتهى كلامه ان فعل الامام ما لم يتحلى بالعدالة

لا ينفع امره ونهيه لغيره بل يعاتب على ذلك لقوله تعالى اتامرون الناس

بالبر وتنسون انفسكم قلنا توبيخ على ترك العمل لا على الامر مع ترك العمل

لان فعل واجب لا يكون شرطا لصحة واجب آخر ان لم يكن مقدمة له

احترازا عن مثل الوضوء والالزم

في صحة صلوة الصبح اوصوم رمضان كان ما او اداء بحنانا وان شئت التقاضي الاول

العلامة

لا نزاع في ان العقد اخص من العدالة لكونها اعلى درجات العدالة وهو من شرط العدالة

والفصل بعض ... لان ولاية الالاب حاصلة ... احد الابوين ... على الغير ...

ولا لزم الاحباط ولا شك ان العمل لنفسه واجب والامر به لغيره واجب آخر

فلا يكون العمل شرطاً لصحة الامر به ومن ثم قلنا ان تارك العمل لنفسه

يرجو للثواب على الاحتساب وان كان يستحق العقاب على عدم عدالته

في نفسه وكذلك قلنا حرمة طاعته في الخطاء لاينافي وجوب اتباعه

في الصواب ونظيره ما قالوا المتوب عن معصية لايكون شرطاً لصحة التوبة

عن معصية اخرى خلافاً للبعض المعتزلة ونجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر

ما لم يبلغ الفجور الى حد الكفر والتقوى شرط لدفع الكراهة لا للجواز

وعند الشيعة العدالة شرط الجواز الا انهم قالوا من صلى خلف كافر

جاهل بكفره فعلم بعد ما صلى يكون مجزياً ونصلي على كل بر وفاجر

لقوله عليه السلام لاتدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة وفي الصلوة

على الباغي اختلاف قال ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير لقوله تعالى

السابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

رضي الله عنهم ورضوا عنه وفي الحديث لاتسبوا اصحابي اكرموا اصحابي

الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي وقد روى ابن بابويه من الامامية

في الامالي مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال طوبى لمن رآني

طوبى لمن رأى من رآني طوبى لمن رأى من رأى من رآني والمخالفة

خلافاً لبعض المعتزلة حيث قال ان التوبة عن المعاصي صحيح [illegible] على اجتناب [illegible] كالصلاة

تابعين

الى الصحابة

فى المسائل الاجتهادية لا يدل على المباغضة كما فى المجتهدين من بعدهم

بالاتفاق و ذلك لان الاصل ان موالاة المومنين فيما بينهم للايمان و احبه

كما ان عداوة الكفار لكفرهم واجبة والخصومة لامر عارضى لا يعارض الاصل

فان الاصل قطعى الثبوت بخلاف ما هو خلاف الاصل لثبوته بالاحاد

سيما اذا اقترن مع الاعتذار والارضاء والاستعفاء بنفى الكلام

فى المحاربة والحق ان الخطاء فيه ايضا لا يدل على نفى اصل الايمان

والمحبة الواجبة له بل نفى المحبة فان اجتماع المحبة والعداوة

بالنسبة الى شخص واحد انكان من جهة واحدة تحال وانكان من جهتين

فلا استحالة فيه مثل جهتى الايمان والبغى ولذا يمنع التصرف فى مال الباغى

فى الكشاف قوله تعالى ونزعنا ما فى صدورهم من غل عن على رضى الله عنه

انه قال لارجوان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير منهم وعن الحرث الاعور

قال كنت جالسا عنده اذ جاء ابن طلحة فقال على رضى الله عنه مرحبا بك

يا ابن اخى اما والله انى لارجو ان اكون انا وابوك ممن قال الله تعالى

ونزعنا ما فى صدورهم من غل فقال له قائل كلا الله اعدل من ان يجمعك

وطلحة فى مكان واحد قال فلمن هذه الاية لا ام لك الغل الحقد الكامن

فى القلب اى ان كان لاحدهم فى الدنيا غل على آخر نزع الله ذلك من قلوبهم

وطيب نفوسهم انتهى ان قيل خطاء المجتهد لا ينبغي ان يسمى بالبدعة
لكونه ماجورا فكيف قال في شرح الوقاية رد اليمين على المدعي بدعة
واول من قضى به معوية وهو مخالف للحديث المشهور انتهى قلنا ذلك
من باب اطلاق البغي والجور ولعله من حيث النظر الى الحكم لا بالنظر
الى الدليل ومن ثم اختار الشافعي رحمه الله في تلك المسئلة قوله مع انه مجتهد
وهكذا ما قال في الكفاية عن الزهري كانت دية الذمي مثل دية المسلم
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعثمان وكذا عند علي
رضي الله عنهم فلما كان زمن معوية جعلها على النصف لا يدل الجعل
على حكمه بالمسئلة من عند نفسه بلا دليل شرعي مخالفا للرسول والخلفاء
ومن ثم اختار مالك رحمه الله قوله واستند بحديث رواه مؤيدا له
ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم
بالجنة والاخبار الواردة في هذا الباب وان كانت آحادا الا ان
مجموعها قد بلغ حد التواتر لكثرتها وعليه اجماع الامة قبل حدوث
المخالفين واما بعد حدوثهم فخلاف الرفضة مثل خلاف الخوارج
في ماسوى علي رضي الله عنه وهم التسعة | في علي رضي الله عنه
في عدم الاعتداد وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
في عدم الاعتداد

وقال النبي صلعم من تاخذ عن الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه

لما ورد فی الاحادیث الصحیحة ان فاطمة سیدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسین سیدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة یرجی لهم اکثر مما یرجی لغیرهم
من المومنین ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعینه بل نشهد بان المومنین
من اهل الجنة وان الکافرین من اهل النار ونری المسح علی الخفین
فی الحضر والسفر من غیر ضرورة کشدة البرد لثبوته بالخبر المشهور ونصح بمثله
الزیادة علی الکتاب ویجوز عند الشیعة فی الضرورة فالمسح علی الخفین
خلف ضروری عندهم عن مسح ظاهر الرجل وعندنا خلف مطلق عن الغسل
ولا نحرم نبیذ التمر وهو ان ینبذ تمرا او زبیب فی الماء فیجعل فی اناء
من الخزف فیحدث فیه لذع کما فی الفقاع وذلک لانه لیس من الاشربة
الاربعة المحرمة عندنا قولـــه ولا یبلغ ولی درجة الانبیاء لکون الولی
تابعا للنبی فی الشریعة مستفیدا منه فی العلوم الدینیة وجمیع
الخیرات وقالت الشیعة الولی الامام فی هذه الامة وصی ونائب للنبی
کالنبی الامام فی الامم السالفة وصی ونائب لنبی عصره والاشتراک
فی الوصایة ای اخذ الشریعة من الرسول صاحب الشریعة وتبلیغها الی الامة
وکونه واسطة بین الرسول وبین الامة مبینا لما یشکل علیهم من الامور الدینیة

توجب المماثلة والاشتراك في جميع خواص النبوة وشروطها واحكامها

قلنا على تقدير صحة التسمية بالوصف العام لا تثبت المماثلة

لان الاشتراك في اعم الاوصاف لا يوجبها كاشتراك الانبياء والائمة

وصلحاء المومنين في نفس العدالة لا يوجب المماثلة في اخص افراد العدالة

واعلى مراتبها وهو العصمة وهكذا اشتراك اسم الخليفة والامام

كما نص عليه في بعض الانبياء لا يوجب المماثلة بينهم وبين خلفاء هذه الامة

وائمتها حتى يشترط فيهم ما يشترط في الانبياء فوصاية الولي ليست

كوصاية النبي كما ان ولاية الولي لا يكون كولاية النبي لفارق النبوة

فنقول اخص النبي بامن العاقبة والعلم بنبوته قطعا بخلاف الولي

فانه بين الخوف والرجاء ويجوز ان لا يعلم بولايته وبكون الهامه مفيدا

للقطع واليقين واجتهاده على الصواب دائما وبصحته عما يوجب النفرة عن الاتباع

كانتفاء الجذام والبرص وغيرهما وبتسمية ما يصدر عنه من امر خارق

بالمعجزة وغير ذلك وللسيوطي كتاب في هذا الباب فلئن السبعة

لما ثبت المماثلة بين الولي الوصي وبين النبي الوصي في الوصاية اعتبرت

في جميع الاوصاف الخلقية والخلقية والموهبية اما الخلقية

فصحة البدن عما يوجب النفرة عن الاتباع كالجذام والبرص والخلقية كالعصمة

من السهو والنسيان والاستغناء عن الاجتهاد ووقوع الخطاء فيه فضلاً

عن الصغائر والكبائر عمدها وخطاها والافضلية من حيث العلم

والشجاعة ونحوها و الموهبية مثل كونه منصوصاً من الله تعالى مؤيداً

بالمعجزة واجباً عليه اظهارها عند الطلب مامون العاقبة كالنبي وكونه

لطفاً واجباً من الله تعالى مهبطاً للوحي فى منام ويقظة وفى ليلة القدر

و كونه كالنبي فى جميع الاحكام المترتبة على ما ذكر من كون اقواله

وافعاله وكذا الهامه مفيداً لليقين مثل كتاب الله وحديث الرسول

وجواز استخراج المجتهد احكام الشرعية منها لانقسامها الى ما انقسم اليه الكتاب

وحديث الرسول و كون المجتهد فى الاستخراج منها مصيباً تارةً ومخطياً

اخرى وماجوراً على الخطاء وجواز تعدد المجتهدين فيها ووجوب عمل المجتهد

بما ادى اليه اجتهاده وجواز التقليد بقوله و كونه فقههم المستنبط

من الاحاديث المروية عن الائمة مثل فقه علمائنا المستنبط من كلام الله وكلام

الرسول فى وجوب العمل بل الاصح منه و كونه كالنبي فى وجوب اتباع

وحرمة مخالفته سواء كان المخالفة بدليل اجتهادى او بتقليد مجتهد آخر

قال المحققون من الشيعة ان الاحاديث المروية عن الائمة ... احاديث الرسول ... الطرق ... بالاجتهاد ... [illegible]

فی حالتی الظهور والاختفاء و فی کون قتله والمحاربة معه کفرا

لامعصیة وجواز الصلوة والسلام علیه قال اهل السنة والجماعة رحمهم الله

دون سائر صلحاء الامة

ان مجرد النیابة عن الرسول علی الامة سواء سمیت بالوصایة او لا

لیست بعلة للامور المذکورة فی الانبیاء الاوصیاء بل العلة هی النبوة

الاوصاف الکلیة والکلفیة والموهبیة

لیحصل الفرق بین النبی والولی الا تری ان ملوک بنی اسرائیل نائبون

عن الانبیاء وبعضهم منصوص کطالوت ولم یشترط فیهم شیٔ من الامور المذکورة

فقیاس ائمة هذه الامة علی هؤلاء الملوک بمجرد النیابة وعدم الفارق

وهو النبوة احق من قیاسهم علی الانبیاء مع وجود الفارق قالوا

لاقیاس بل کل من الاوصاف المذکورة فی الائمة مستند بالادلة التی

النبی

تثبت بها کل من تلک الاوصاف فی الانبیاء فعصمة الولی بدلیل عصمة

واستغناؤه عن الاجتهاد تثبت بدلیل استغناء النبی عنه وقس علی هذا

قلنا فلم یکن القیاس فی مجرد المسائل بل فی ادلتها ایضا قالوا ورد یکون

فی امتی ما کان فی الامم السالفة فلا بد فی هذه الامة من قوم مثل الانبیاء

فی الامم الی یوم القیمة بالنص لا بالقیاس قلنا لو سلم صحة الحدیث فظنی

ان یکون

لا یفید فی احداث قوم مثل الانبیاء وقد خص منه الاحکام المنسوخة فیمکن

المراد اختلاف الامة وكون الناجي منها فرقة واحدة وذلك لان المماثلة

في النبوة قد انتفت بالاتفاق فكذا فيما يختص بها على انا نقول مماثلة

الملوك بالملوك في القيام بتنفيذ الاحكام والعلماء بانبياء بني اسرائيل

في التعليم والافتاء كما ورد في الحديث مسلم لكن اداة التشبيه تشير

الى الفرق في النبوة وما يختص بها نظيره استثناء النبوة في قوله عليه السلام

الا انه لا نبي بعدي فان استثناء النبوة دليل على استثناء ما يختص بالنبوة

كما هو مفهوم الخاصة وكون الائمة الاثني عشر من علماء الامة مع هذا الفرق

لا نزاع فيه لاحد اما الصلوة ففي عرف العلماء ومحاوراتهم تختص بالانبياء

فيمنع في غيرهم من الصحابة للتوقيف بالرضوان في حقهم وفي التابعين لهم

ولا يطلق الصلوة على سائر الصلحاء اتفاقا فتمسكهم بالنقليات مثل

اولئك عليهم صلوات من ربهم والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين

مشترك الالزام بين الطرفين وما هو جوابهم في سائر الصلحاء فهو جوابنا

في الائمة الاثني عشر والحمد لله قال المصنف رحمه الله ولا يصل العبد

فيه اشارة الى ان العبودية بناء على كونه مخلوقا ومربوبا له تعالى ومنعما عليه

لنعمه المتكاثرة ذاتية في الانسان مقتض لوجوب اداء الشكر على ذلك عقلا

اي ملوك هذه الامة — اي ملوك الامم السالفة

وهو قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل

اي عليه الصلوة — بيننا وبين الشيعة

ذرية بين الولاد النبي

مادام عاقلا بالغا فيه اشارة الى ان هذا الوجوب مشروط بالعقل
والبلوغ وهذا هو الاهلية الكاملة التي يبتنى عليها وجوب الاداء
وتوجه الخطاب الى حيث يسقط عند الامر والنهي اى الخطاب الموجب
والمحرم فاذا انتفى البلوغ وهو الصبا انتفى الوجوب لانتفاء حكمه
هو لزوم الاداء ولقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يحتلم ومع العقل واحتمال الاداء اهلية فاصح ... عليها صحة الاداء
واذا انتفى العقل انتفى التكليف وذلك باموره منها الجنون وهو يمنع
وجوب العبادات مطلقا عند الشافعي رحمه الله وعندنا اذا كانت ممتدة
مستوعبا لانتفاء حكمه هو لزوم الاداء ومنها النوم والاغماء وكل منهما
عجز عن استعمال القدرة مناف للاختيار فاوجب تاخير الخطاب
مع بقاء نفس الوجوب فلا يسقط بالاغماء شئ عند بشر واعتبر امتداد
في سقوط الصلوة والصوم عند ابى الحسن البصري وفي حق الصلوة خاصة
عندنا ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كاستعمال البنج والافيون
بطريق الدواء وهو بمنزلة الاغماء واما بطريق محظور فلا ينافي الخطاب
حجرا عليه واما السفه فلا يخل بالاهلية ولا يوجب الحجر اصلا الا فيما ثبت
بالنص والجهل لا يصلح عذرا في دار الاسلام الا في موضع الاجتهاد

الصحيح او الشبهة واما المرض فلا ينافي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى
وذلك بقدر القدرة او حقوق العباد ولا اهلية العبادة كالنكاح والطلاق
والاسلام ونفي المسلد خلف الاباحية حيث قالوا لما استكمل المكلف
في الشريعة سقط عنه التكليف الظاهري وهو عمل الشريعة وتعلق به التكليف
الباطني وهو العمل بالطريقة والحقيقة واما قول الشيعة بسقوط الجمعة
وتنفيذ الاحكام الشرعية عن الامام المختفي على تعذر بعدم القدرة وقد بان
من ذلك ان بين هذا القول وبين قول الباطنية بون بعيد قال المصنف

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها
دليل قطعي وجاز التاويل عند الشافعية بالادلة الظنية ايضا بناءً
على ان الادلة النقلية ظنية عندهم والمراد من النصوص اقسامه باعتبار
ظهور المعنى منه وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولا يحتاج
الى تكلف لاشتراك الظهور في الجملة في الكل بخلاف الحمل
على اضدادها لخفاء المعنى فيها والقرينة على ذلك قوله تحمل
على ظواهرها لان اقسام النظم باعتبار الظهور حكم الكل انه يوجب
ثبوت ما انتظمه قطعا ويقينا بخلاف اضدادها فالحكم فيها اما النظر
المجرد او التامل بعد الطلب او التوقف الى اتيانه البيان قطعيا

او ظنيا او التوقف ابداً على اعتقاد حقية المراد ومما يتفرع على الحكم
المذكور مسائل ثلثة الاولى ان موجب العام قطعي في ايجاب
الحكم والخصوص ضده فلا يقع متراخيا ويكون خصوص العموم
بيان تغيير فلا يجوز تخصيص العام بدليل ظني مالم يخص اولا بدليل قطعي
وقال الشافعية موجب العام ظني بناء على اصلهم فخصوص العموم
بيان تقرير او تفسير فيصح موصولا ومفصولا ويجوز بدليل ظني ابتداء
الثانية ان الاطلاق والتقييد وكذا الارسال والتعليق يجري
كل منهما على سننه ولا يجوز حمل المرسل على المعلق ولا المطلق على المقيد
اذا اختلف الحكم بدليل ظني هو اعتبار المفهوم وقالت الشافعية يجب الحمل
بناء على اصلهم الثالثة الزيادة على الكتاب بخبر الواحد بيان تفسير عند الشافعية
لكون الكتاب ظنيا ايضا فيجوز وعندنا نسخ فلا يجوز وفي المسئلة خلاف
القائلين بوحدة الوجود لانه لما لم ينطبق هذا القول على ظواهر النصوص اضطروا
الى التاويل فحملوا جميع النصوص على التجوز بما يقتضيه خيالاتهم باطلا ومن ثمه
لا انه ابطال العمل بالحقيقة مطلقا
قال الامام البزدوي ان الشريعة والطريقة والحقيقة عندنا واحد انتهى فما
اخبر الله تعالى به من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة والاشربة
وعذاب اهل النار من الزقوم والجحيم والسلاسل والاغلال حق فان قيل
نحن نجمع بين المعاني الحقيقية الظاهرة وبين المعاني المجازية الباطنة ولا نقصد

[illegible] الكلية قلنا فهذا جمع بين الخصوص والمجاز وبين مراده
[illegible] تعالى واعتراف بقصد نفي النص نفي الحكم والحقيقة [illegible]
وعين [illegible] قلنا ... لكن ما ثبت بتفسير الشارع [illegible]
للقرآن ظهر وبطن قلنا في اثبات الحكم الشرعي هو الدليل
لان المعتمد في اثبات الحكم الشرعي والنص الذي ينتهي
الشرعي والنص الا ما ثبت بطريق
م

تورع الاصوليون من استخراج الاحكام بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
والمفهوم على قول من يقول به او بطريق التاويل في المجمل والمشترك والتخصيص بالظني
في العام المخصوص عنه بقطعي وهكذا استخراج الحكم والنكات من تقديم وتاخير
وذكر وحذف ونحوها كما هو داب علماء البيان متعارف فيما بين المفسرين
كلها من باب ظواهر النصوص لدلالة اللفظ عليها بخلاف تاويلات القرامطة
لعدم دلالة اللفظ عليها واعلم ان حمل النصوص على جميع اقسام النظم ثم ارادة
اقسامه باعتبار خفاء المعنى ثم تخصيص المتشابه ببين اخوانه ليرجع الخلاف
من الاشعرية والباطنية الى من اول المتشابه مع اشتماله على التكلفات
لا يقبله الطبع السليم لان هذا الخلاف ليس من المسائل المهمة التي يتعلق بها
غرض الاصولي ومن ثم قال الشارح العلامة في مبحث الصفات السلبية
ان الموقف كما هو داب السلف هو الطريق الاسلم والتاويل كما هو طريق المتاخرين
هو السلوك للسبيل الاحكم والعدول عنها اي عن ظواهر النصوص الى معان
يدعيها اهل الباطن وهم الباطنية احتراز عمن جوز تاويل ظواهر النصوص بالادلة
ابتداء بطريق من طرق الاجتهاد الحاد وكفر لانه تاويل من غير دلالة اللفظ عليه
ورد النصوص اي انكار الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لانه تكذيب لله ولرسوله واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي

قوله ونحوها من اضمار واظهار او مد وقصر وتجوز واستعارة وكناية وتعريض وتحقيق اللزوم عند استعماله المفهوم المعنوي والمعنى الحقيقي

واليأس من الله تعالى كفر لانه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون

والمعتزلي اذا عصى لاييأس من ان يوفقه الله تعالى على العمل الصالح

والامن من عذاب الله تعالى كفر لانه لايأمن من مكر الله الا القوم

الخاسرون والمرجئي لايأمن من ان يموت على الكفر فيستحق النار ومعنى

قولهم لايكفر احد من اهل القبلة فيما ليس من ضروريات الدين قال السيد

واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء

لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها مايوجب الكفر قطعاً

كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله او حلوله في بعض اشخاص الناس

او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى

استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى قال بعض الفقهاء رحمه الله

في القول بتكفير اهل القبلة اخبار عن استحقاق الخلود في النار وحرمان الجنة

في الآخرة وابطال العصمة في نفسه وماله في الدنيا على طريق الاضرار وابطال

النكاح الثابت وابطال جواز النكاح وغير ذلك وعند تعارض الادلة اختيار

جهة في الفتوى يبقى معصوم النفس والمال اولى من اختيار جهة لايبقى كذلك

وفيه اعتبار الشبهة في درء العقوبة للجاني انتهى وتصديق الكاهن

وهو الذى يدعى علم الغيب بالقاء الجن الاخبار اليه كفر لقوله صلى الله عليه
وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد
وفى خزانة الروايات المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث فهو مثل الكاهن
اما لو قال قد ظهر من الايات والامارات النجومية ان يكون هذا
ولم يعتقد النجوم تاثيراتها وينسب حدوث الاشياء كلها الى خلق الله تعالى
وحكمه لا يكفر انتهى قال الشارح العلامة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى
لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة
او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك انتهى اقول
قد سبق فى مباحث اسباب العلم ان الهام الاولياء ليس من اسباب العلم
ومن قال انه سبب للعلم لا تقبل شهادته وقد اشار الشارح العلامة الى مخالفته
فى تلك المسئلة ثمة ايضا ويمكن ان يكون المراد من الامارات فى قوله الامارات
النجومية لكنها ليست من اسباب العلم عندنا قال والمعدوم
ليس بشئ اى ليس بموجود لان الشئ عندنا هو الموجود بوجود الخارجى
وذلك لان الوجود نفس الحقيقة فلما ارتفع الوجود ارتفعت الحقيقة
هذا هو مذهب علمائنا وهو مذهب الاشعرية كما قال الامام فى المحصل

٧٦

وكون الوجود نفس الحقيقة مبني على انتفاء الوجود الذهني عند المسلمين

و عند الفلاسفة المعدوم الممكن موجود بوجود ذهني فالوجود زائد

على الحقيقة بناء على ان الحقيقة عندهم هو الماهية المعبر بها عن المفهومات

الكلية ومن ثم قالوا الماهيات غير مجعولة فهي لا موجودة ولا معدومة

اي في الخارج اما في الذهن فالماهيات موجودة باتفاقهم

ولما كانت الحقيقة عندنا غير الماهية قلنا الماهية ليست بثابتة

والحقيقة ثابتة ومجعولة و قالت المعتزلة المعدوم الممكن اي الماهية الممكنة

ثابتة لا بمعنى الثبوت في الذهن لانتفاء الوجود الذهني باتفاق المتكلمين

بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه و حجتنا قوله تعالى ولم تك شيئا

وثمرة الخلاف يظهر في ان المعدومات الممكنة غير متمايزة عندنا

ومتمايزة عند المعتزلة والفلاسفة ومن تفاريع المعتزلة على اصلهم

امكان اعادة المعدوم بعينه وقد مر في محله ومن تفاريع الفلاسفة

وجود الكلي الطبعي ووجود الانواع المجردة كما مر في صدر الكتاب و من

ثمرات الخلاف على اصلنا عموم قدرته تعالى لافعال العباد حسنا كان او

قبيحا لان القبح في فعل العبد صفته لا صفة فعل الله تعالى بناء على ان

فعل العبد غير فعله تعالى عندنا اما في افعاله تعالى فقدرته لا تشمل القبيح

لا لان القبيح ليس بقبيح عنده تعالى صح

لانه ليس بممكن لا لكونه متميزًا عن الحسن بصفة القبح وليس يلزم كل ما هو ممكن

في افعالنا كان ممكنًا في افعاله تعالى ايضًا كالكذب والظلم والسفه

وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم اي عن الاموات نفع لهم في رفع

المعاصي وكثرة الثواب لا في رفع الكفر لما ورد في الاحاديث الصحيحة

من الدعاء للاموات خصوصًا في صلوة الجنازة وفي الحديث ما من ميت

يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه

وفيه الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب ولان الدعاء

من باب الشفاعة وقد مر انها مقبولة وكذا الصدقة عن الغير

تنفعه لان مغفرته تعالى بدون ذلك جائز فمع ذلك بالطريق الاولى

قيل الميت ان كان في تقديره تعالى كونه من اهل النار لا تفيده

الصدقة واجيب بانه قضاء معلق بفعل الغير ويتطرق عليه المحو

والاثبات بخلاف القضاء المبرم فانه لا يتبدل ان قيل لا يجوز الاجارة

ولا النيابة في العبادات وما ذلك الا لانه ليس للانسان الا ما سعى قلنا

لا نسلم لجواز الحج عن الغير وصحة اسقاط صلوة الميت وصومه بشرط الايصاء

صاحب الكشاف قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى سعيه فان قلت اما صح

في الاخبار الصدقة عن الميت والحج عنه قلت فيه جوابان احدهما ان سعي غيره

لما لم ينفعه الا مبنيا على سعيه وهو ان يكون مومنا صالحا كان سعي غيره
كانه سعي نفسه لكونه تابعا له وقائما مقامه والثاني ان سعي غيره لا ينفعه
اذا عمله لنفسه ولكن اذا نواه به غيره فهو بحكم الشرع كالنائب عنه والوكيل
القائم مقامه انتهى قلت قوله مومنا صالحا اشارة الى الاعتزال فان نفع
الدعاء والصدقة للميت عندهم انما هو في كثرة الثواب لا في رفع المعاصي
كما في الشفاعة فالاولى هو الجواب الثاني لدلالته على نفع الدعاء والصدقة
مطلقا بخلاف الاول فان اشتراط الصلاح يدل على نفعه في كثرة الثواب
فقط ولك ان تقول ان سعي غيره انما ينفع اذا كان مبنيا على سعي نفسه مسلم
لكن الايمان من سعي النفس فيصلح ان يبنى عليه سعي غيره يدل عليه جواز النيابة
في الحج الواجب لان نفعه في رفع المأثم في تلقين الميت بعد دفنه كلمة الشهادة
اختلاف فقال الشافعي رحمه الله فيه نفع للميت لما روى انه عليه السلام
امر بتلقين الميت وهو مجرى على حقيقته ونحن نقول لا فائدة في التلقين
بعد الموت لانه ان مات مومنا فلا حاجة اليه وان مات كافرا فلا ينفعه
التلقين والمروى من باب المجاز من اطلاق اسم الشئ باسم ما يؤول اليه
والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات فيجب دعاء المومن مطيعا كان

او عاصيا لقوله تعالى ادعوا الله وانتم موقنون ادعونى استجب لكم وفى
اجابة دعاء الكافر اختلاف قال فى الكافى ولا يخرج اهل الذمة للاستسقاء
وقال مالك رحمه الله ان خرجوا لم يمنعوا لنا ان خروجنا للدعاء وما دعاء الكافرين
الا فى ضلال وما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة
اى علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض وياجوج وماجوج
ونزول عيسى عليه السلام من السماء روى انه يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل
منهم الا الاسلام وذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعية
هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام ويقتل الدجال وهو يصلى بالناس
ويؤمهم قال الشارح العلامة ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى
لكن المصنف رحمه الله لم يذكر خروج المهدى من الآيات وطلوع الشمس
من مغربها فهو اى ما اخبر به من الامور المذكورة حق لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق والمروى فى هذا الباب كثير جدا قال والمجتهد
فى العقليات والسمعيات قد يخطى وقد يصيب بناء على ان فى كل مسئلة
من المسائل حكم معين عند الله تعالى وعليه دليل عقلى فى العقليات وسمعى
فى السمعيات كالقياس لمن وجده المجتهد اصاب والا فاخطاء ومن ثم قلنا ان القياس

فيه تجوز اجابة دعاء الكافر ولما لم الدعاء ... لكن الدعاء ... ومنع ... وعليه ... اجابة ...

اى شريعة وعقيدة الفيرالى الجزية

مظهر للحكم لا مثبت وعند الاشعرية والمعتزلة كل مجتهد مصيب والنزاع

في غير المنصوص وهو الثابت باجتهاد المجتهد اما في المنصوص فالحق واحد اتفاقاً

بدليل استحالة التناقض والتعارض حقيقة في كلام الشارع

لان مراد الشارع من كلامه واحد لعدم التعارض فيه حقيقة فعند الاشعرية

كل من القياس والمفهوم والاستصحاب ونظائرها مثبت للحكم لما مر في مبحث

من الادلة اللفظية — القديم

اسباب العلم انه لا حكم قبل ورود الشرع عندهم والحكم في القرآن منصوص

في غير المنصوص

ولا تعدد فيه اتفاقاً فالحكم في غير المنصوص ما ادى اليه اجتهاد المجتهد

فيتعدد الحقوق وكان كل مجتهد مصيباً واما عند المعتزلة فالعلة الموجبة

للحكم عندهم هو العقل الا ان بعض الاحكام قد تعين فيه الحق لورود النص فيه

وما لم يرد فيه النص فالحكم فيه ما ادى اليه اجتهاد المجتهد ولنا الاحاديث الواردة

في تخطية المجتهد وعمومها في المنصوص وغيره وايضاً الثابت بالقياس

ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقاً

فيكون احدهما منسوخاً والآخر ناسخاً فكيف اذا وردا معنى قال الشارح

العلامة نصرة للاشعري وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر

في التلويح

ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتاً بالقياس او بغيره من الادلة الظنية

كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع

فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف انتهى قلت قوله القياس

ان [illegible] ثبت بدليل لا يقع في حجيته خلاف كالقياس

واما المفهوم ففي حجيته خلاف فينبغي ان لا يتحد الحق فيما ثبت به

عند الخصم مثبت لا مظهر جوابه حمل المقيس على المقيس عليه بالعلة المشتركة

الكان لوجوب التمسك بالنص فى الاجتهاديات حسب الطاقة وكون حكم النص

معللا بعلة معينة عنده تعالى وهى الموثرة فلا مفر عن القول بدلالة النص

على الحكم فى المقيس بالظن الغالب وكون النص موجبا للحكم فيه ايضا

والا فلا حاجة لحمل غير المنصوص على المنصوص بل يكون عبثا كقول

الشيعة ان القياس مثبت للحكم فيكون عبثا حراما قوله الحكم الاجتهادى

اعم الى آخره جوابه ان الادلة الظنية كمفهوم الشرط وغيره لو كانت حجة عندنا

لكان الخلاف فى تعدد الحق واتحاده ثابتا فيما ثبت بها ايضا

لكنها ليست بحجة عندنا كما ان القياس ليست بحجة عند الشيعة مع ان الحق

واحد عندهم فى الاجتهاديات ثم الظاهر من اصول المصوبة عموم التصويب

فى المسائل الكلامية وغيرها نقل الشارح فى التلويح وما نقل عن بعضهم نصويب

كل مجتهد فى المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف فمعناه نفى الاثم

وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين انتهى كلامه قلت

المراد من البعض هم الاشعرية اما نفى الاثم وتحقق الخروج عن العهدة فلان

النقليات كلها ظنية عندهم والعقل لا يصلح حجة فكان المجتهد معذورا

اى كما انه يوجب الحكم فى المقيس ايضا

اى كما ان الخلاف فيما ثبت بالقياس

واما كون الحق واحداً ايضاً تحادة في المنصوص بالاتفاق ومن غلاة المصوبة

من قال ان الكافر المجتهد معذور في خطائه قال في المواقف

قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري دوام العقاب في حق الكافر

المعاند واما البالغ في اجتهاده فمعذور ورسل البشر افضل من رسل

الملائكة خلافاً للمعتزلة والفلاسفة وبعض الاشعرية قالوا جوهر الملائكة

لتجردها عن خواص البشرية دليل على الافضلية ومن ثم كان الايمان

بالملائكة مقارناً للايمان بالله مقدماً على الايمان بالانبياء في الذكر

والاقرار وهو دليل على التقدم في الرتبة كتقدم الايمان بالله في الذكر

ولنا امر تعالى للملائكة بسجود لآدم اولاً والجواب عن دليلهم ان مقارنة

الايمان بالملائكة مع الايمان بالله لتجردهم عن خواص البشر وكونهم رسل من الله

الى رسل البشر مسلم لكن التجرد والرسالة اللغوية لا يدلان على الافضلية كما ان

التقدم في الذكر لا يدل عليها وذلك لان تفضيل المكان على المكان والزمان على

الزمان وبعض الاشخاص على البعض بمجرد فضل الله تعالى لا بجوهر ذلك الاشياء

وقد مر الكلام في معنى الرسالة في مبحث الامامة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر

وهم ما سوى الانبياء خلافاً للشيعة فان عندهم الائمة الاثني عشر افضل من رسل الملائكة

نعوذ بالله من سوء الاعتقاد وعامة البشر فيهم الاولياء والزهاد افضل من عامة

الملائكة فمذهبنا التوسط بين الافراط والتفريط وهو الهادي

الى سبيل الرشاد والحمد لله اولاً وآخراً ٥٥١